

UNIVERSITÉ DE PARIS — FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE

ÉTUDE COMPARÉE

DES DEUX MORALES

LUTHÉRIENNE ET RÉFORMÉE

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

Pour obtenir le grade de licencié en théologie

et soutenue publiquement le 26 juillet 1901, à 2 heures

PAR

J.-J.-CYP. MAJAL

Licencié en philosophie

PARIS

LIBRAIRIE FISCHBACHER

33, Rue de Seine, 33

1901

ÉTUDE COMPARÉE

DES DEUX MORALES

LUTHÉRIENNE ET RÉFORMÉE

Typographie et Lithographie A. DUCROS — Valence et Paris.

UNIVERSITÉ DE PARIS — FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE

ÉTUDE COMPARÉE

DES DEUX MORALES

LUTHÉRIENNE ET RÉFORMÉE

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

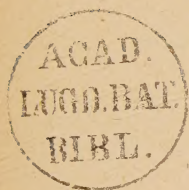
Pour obtenir le grade de licencié en théologie

et soutenue publiquement le 26 juillet 1901, à 2 heures

PAR

J.-J.-CYP. MAJAL

Licencié en philosophie



PARIS
LIBRAIRIE FISCHBACHER
33, Rue de Seine, 33

1901

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

Examineurs de la soutenance :

M. EHRHARDT, Président de la soutenance.	
MM. EHRHARDT,	} Examineurs.
ALLIER,	
BONET-MAURY,	

La Faculté n'entend ni approuver ni désapprouver les opinions particulières du candidat.

A MES MAITRES VÉNÉRÉS

DE LA

FACULTÉ NATIONALE DE THÉOLOGIE DE GENÈVE



Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41555413_0072

AVANT-PROPOS

La présente étude sur la morale des deux confessions luthérienne et réformée se distingue des travaux consacrés à l'étude des différences doctrinales de ces deux confessions. Il convient en effet de faire remarquer que si la morale protestante, luthérienne ou réformée, est dans la dépendance de la doctrine et doit proprement être appelée théologie morale, néanmoins elle n'a jamais été inféodée à la dogmatique au point de ne plus manifester aucun des traits de son caractère propre. Vis-à-vis de la dogmatique, dont les formules sont plus ou moins apprises, la morale est toujours quelque chose de vécu ; à ce titre elle offre sur la dogmatique un avantage considérable pour la connaissance du caractère religieux intime des deux confessions protestantes. La systématisation doctrinale opère par abstraction et généralisation ; elle ne va pas jusqu'à l'âme des choses ; la morale, quelque effort qu'elle fasse pour

être rigoureusement systématique, reste toujours à un degré plus ou moins éminent une expression vivante de la personnalité individuelle ou collective.

Nous nous sommes efforcé de montrer la conception éthique à laquelle aboutit chacune des deux confessions protestantes ; nous avons constaté que si, dans son ensemble, le système protestant offre une réelle unité de conception, cette unité fondamentale n'est point exclusive d'une certaine diversité. Nous avons constaté de plus, que si au point de vue doctrinal il convient de relever l'unité des deux systèmes luthérien et réformé, on doit, dans le domaine de l'éthique ou de l'activité pratique, accorder à la diversité des deux systèmes l'importance qu'elle a toujours eue dans la réalité. Le système luthérien est doctrinal dans son principe, et il reste doctrinal jusque dans ses dernières conséquences ; l'Eglise luthérienne est la terre promise de l'orthodoxie protestante. Le système réformé est doctrinal sans doute, car tous les systèmes le sont, mais l'intérêt prédominant qui a présidé à sa constitution et à ses modifications est d'ordre pratique et moral ; c'est en vain que ce système a poursuivi le rêve d'une orthodoxie immuable.

La méthode que nous avons employée pour démontrer l'unité et la diversité de la réforme protestante rencontrera sans doute des critiques et des objections ; nous n'avons pas à y répondre par avance. Elle nous a paru offrir certains avantages que nous n'avons pas non plus à énumérer. Nous devons seulement avertir que l'on ne doit pas chercher dans ce

travail une histoire de la morale protestante ; nous avons toujours eu en vue, dans les parties mêmes qui paraissent purement historiques, de montrer l'orientation, les tendances des deux systèmes, de mettre en lumière cette différence d'ordre éthique dont nous venons de parler.

Notre étude va jusqu'à la fin du XVIII^e siècle ; cette première période du protestantisme, pendant laquelle il se constitue tant ecclésiastiquement qu'au point de vue de la doctrine, se détermine essentiellement comme une réaction contre le catholicisme. Avec le XIX^e siècle une autre période commence et d'autres questions intéressantes pour le protestantisme réclament à leur tour une solution ; nous n'avons pas étudié cette seconde période. On ne devra donc pas s'étonner si nous avons été sobre de conclusions ; celles que l'on peut tirer de l'étude de cette première étape du protestantisme ne sauraient être définitives.

Un mot encore avant de mettre fin à cette préface. Un travail comme celui-ci emprunte beaucoup à ceux qui l'ont devancé ; il aurait pu encore leur emprunter davantage, et sans doute y aurait-il gagné au point de vue de la documentation, mais nous ne voulions pas dépasser certaines limites qui conviennent à un travail aussi modeste que le nôtre. Nous n'avons, du moins de parti pris, ignoré aucune opinion ; si nous en avons critiqué quelqu'une avec un peu de véhémence, c'est qu'il nous a paru que le souci d'être scientifiquement impartial n'exclut pas la réprobation énergique de ce qu'on considère comme une erreur.

x

L'auteur doit enfin s'acquitter d'un devoir agréable, en remerciant ici M. le professeur Ehrhardt et ses collègues qui ont bien voulu lui communiquer leurs observations et leurs critiques sur son travail.

Menglon, 30 avril 1901.

ÉTUDE COMPARÉE

DES DEUX MORALES

LUTHÉRIENNE ET RÉFORMÉE

CHAPITRE I

Décadence de la science morale catholique.

On ne saurait entreprendre l'étude de la morale protestante, ni décrire, d'une façon intelligible, les formes très particulières qu'elle a revêtues dans son développement historique, sans avoir, au préalable, esquissé la morale catholique. La Réforme fut une création contre le catholicisme romain; la morale de la Réforme est une réaction contre la morale catholique.

On envisage ordinairement la Réforme dans son opposition doctrinale au catholicisme; il n'est pas sans intérêt d'examiner cette opposition dans le domaine de la morale. Ce dernier examen a même un avantage sur le premier; l'esprit propre et spécial de la Réforme se donne plus libre carrière et se présente d'une manière plus franche et plus naïve lorsqu'il est débarrassé de préoccupations dogmati-

ques, lorsque, du moins, les préoccupations de cet ordre exercent moins leur tyrannie que dans une exposition doctrinale. Les maximes de la conduite, l'art de gouverner la vie, seront toujours les moyens les plus appropriés pour connaître l'homme et les sociétés, parce qu'ils en révèlent la nature intime.

C'est de ce point de vue que nous avons entrepris l'étude de la morale protestante; il ne nous appartient pas de dire si nous avons réussi.

La systématisation de la morale au sein de l'Eglise catholique s'accomplit par une lente et progressive adaptation du fait chrétien aux formes de la morale philosophique. Le souverain bien fut déterminé dans le sens de la ressemblance ou union avec Dieu. La classification des vertus reste la même : à la base du système sont les quatre vertus cardinales, *sapientia*, *justitia*, *fortitudo*, *temperantia*; au-dessus d'elles, les trois vertus théologiques, *fides*, *spes* et *caritas*, forment une sorte de superstruction qui met en évidence le caractère composite de l'édifice.

Thomas d'Aquin nous offre la perfection du genre; dans sa Somme il traite successivement *de Deo*, *de homine* (vel *de motu rationalis creaturæ in Deum*), *de Christo* (qui *secundum quod homo via est nobis tendendi in Deum*). C'est dans le second point (*de homine*) qu'il traite, d'abord de la morale en général, c'est-à-dire de la fin de l'homme et de la nature des actions et des affections humaines, en second lieu du principe interne de ces actions et affections, c'est-à-dire de la liberté humaine, condition de la moralité, enfin des facultés morales et des affections de la volonté ainsi que des principes externes, la loi et la grâce. Il passe ensuite à la morale spéciale et traite *de virtutibus in specie*, c'est-à-dire des vertus théologiques et des vertus cardinales, des vertus des divers états de la société, des dons

de la grâce qui correspondent aux vertus particulières, et des commandements. En somme nous n'avons ici pas autre chose qu'une combinaison d'Aristote et d'Augustin. Toujours d'accord avec le premier, Thomas part du but suprême : *ultimus finis humanæ vitæ ponitur esse beatitudo, nam beatitudo habet rationem ultimi finis*. Cette béatitude, l'homme la trouve en la *visio Dei* (Augustin), de laquelle résulte une *assimilatio ad Deum*, dont la nature est plus intellectuelle que vraiment morale. Comment l'homme arrive-t-il à atteindre ce souverain bien ? Ici encore, sur les pas d'Aristote, Thomas recherche ce que sont la liberté, la spontanéité, la nécessité en l'homme ; il établit que le principe de l'acte humain gît en la liberté formelle, et il établit subsidiairement, toujours avec Aristote, le principat de la connaissance sur la volonté. La connaissance atteint son but en Dieu, qui devient ainsi pour l'homme objet de *fruitio*.

A côté de la connaissance et de la volition sont considérées les passions, qui en elles-mêmes sont moralement neutres et reçoivent leur détermination morales de la connaissance, par l'intermédiaire de la volonté. Suit une classification des passions. La connaissance détermine la volonté et celle-ci à son tour transforme les affects en *habitus* ; ceux-ci sont en partie acquis et en partie innés, c'est-à-dire implantés en l'âme par l'activité immédiate de Dieu. Ces *habitus*, qui constituent nos vertus, sont donc notre œuvre propre et celle de Dieu. Ici apparaît clairement la superposition de l'ordre surnaturel théologique à l'ordre naturel philosophique.

Les vertus forment trois classes, et chacune d'elles est supérieure à la précédente en dignité : ce sont les vertus morales, intellectuelles et théologiques. La distinction entre les deux premières classes repose sur la distinction aristotélicienne des vertus éthiques et des vertus dianoëti-

ques ; les premières sont acquises par la voie de la pratique et les secondes par la voie de la connaissance. En d'autres termes, la vie contemplative est supérieure à la vie active ; le but dernier, le bonheur parfait, c'est la *visio beatifica*. Les vertus éthiques nous sont déjà connues ; les vertus intellectuelles sont : *intellectus, scientia, sapientia, ars* et *prudentia*, c'est-à-dire les cinq chemins qui, selon Aristote, conduisent à la vérité (νοῦς, ἐπιστήμη, σοφία, τέχνη, φρονήσις). Les trois vertus de l'ordre supérieur sont la foi, l'espérance, la charité. Augustin avait essayé d'englober toutes les vertus dans l'amour (*virtus est ordo amoris*) ; Thomas se contente d'une simple juxtaposition.

Les vertus sont réalisées par le concours des dons de l'esprit ; ces dons (Esaïe XI) sont au nombre de sept. En face des vertus, Thomas range les vices, qu'il ramène au nombre de sept et entre lesquels il établit une hiérarchie correspondant à celle des vertus.

La norme de la vie morale est la loi naturelle et humaine, inscrite dans le cœur de l'homme, et la loi divine formulée dans l'Ancien et le Nouveau Testament.

Au dessus de l'accomplissement de la loi sont les conseils qui correspondent à la *lex libertatis* du Nouveau Testament, distincte de la *lex servitutis* de l'Ancien ; ils se rapportent principalement à la pauvreté, au célibat et à l'obéissance, qui sont les trois vertus monacales. Ce dernier exemple, entre plusieurs autres, montre la perversion des notions morales au sein de l'Eglise ; le terrain est tout préparé pour une casuistique arbitraire et aventureuse. Si la loi morale est parfaite et idéale, on ne saurait rien concevoir de mieux que son accomplissement ; supposer quelque perfection au-dessus d'elle, c'est admettre implicitement qu'elle n'est pas véritablement la loi morale, toujours identique à elle-même et universelle.

Nous devons toutefois montrer plus clairement cette

perversion des notions morales, au bout de laquelle la casuistique catholique et jésuitique n'est qu'un simple corollaire du développement des doctrines morales au sein de l'Eglise, corollaire dont on a méconnu la signification en considérant la casuistique catholique comme une dérogation à l'économie générale du système.

La déviation éthique au sein de l'Eglise chrétienne se produisit de très bonne heure ; l'âge apostolique n'en fut pas complètement exempt et certains écrits du Nouveau Testament témoignent déjà de l'appauvrissement de l'idéal chrétien. La violente antithèse du judaïsme et du paganisme, malgré les efforts de Paul pour établir solidement la saine notion de la foi, constitua un recul ; le moralisme et le légalisme devinrent rapidement dominants. La morale des Pères apostoliques (Didaché, Lettres de Clément Romain aux Corinthiens, Lettres de Barnabas, Lettre d'Ignace, Lettre de Polycarpe, Lettre à Diognète, Pasteur d'Hermas) n'a pas même conscience de la déviation qu'elle fait subir à l'enseignement apostolique, auquel elle croit rester fidèle, alors qu'elle perd déjà le sens du rôle capital de la foi dans la doctrine chrétienne. Considérée sous le rapport scientifique, cette morale est d'une faiblesse désespérante.

La morale des Pères apologistes témoigne d'une réflexion plus exercée ; elle fait preuve de quelque méthode en défendant contre le paganisme et le judaïsme l'excellence de la doctrine chrétienne, et de quelque originalité en présentant cette doctrine comme le complet épanouissement de ce qu'il y avait de vérité dans les deux.

L'administration de cette preuve oblige les Pères apologistes à insister sur l'enseignement moral du christianisme, et c'est là ce qui frappe le plus dans leurs écrits ; ils cherchent à établir la transition entre la pensée chrétienne et la pensée grecque. Les philosophes de l'école d'Alexandrie, les Clément, les Origène, et ensuite les gnostiques, nous

révèlent la préoccupation constante qui s'empara des esprits cultivés et les poussa dans les voies de la synthèse entre la pensée chrétienne et la pensée philosophique.

L'antique conception morale, avec toutes les distinctions dont elle s'était enrichie dans les écoles de Platon, d'Aristote et du Portique redevint à la mode ; la vie contemplative et ascétique fut le produit de cette morale intellectuelle qui, oubliant l'enseignement de la justification par la foi, visa à la sainteté par le dépouillement de la chair. D'une façon générale, la conception d'une morale chrétienne spécifique est absente ; elle est remplacée par un vague syncrétisme ; telle page du Pédagogue de Clément, par exemple, n'offre absolument rien qui dépasse la pensée d'un moraliste païen. Le fait que les penseurs chrétiens appliquent à des croyances nouvelles les vieilles formes et dénominations, prouve qu'ils ne savent pas faire une distinction de principe entre l'ancienne économie morale et la nouvelle ; ils rabaissent le christianisme au rang d'une doctrine philosophique. Chez certains d'entre eux, Origène, par exemple, le sentiment de cette distinction se révèle pourtant, mais il n'y a aucune injustice à dire qu'à cause de leurs perpétuels efforts pour établir l'équation entre la doctrine chrétienne et la sagesse antique, les Pères apologistes ne se rendent pas compte, et ne rendent pas un compte suffisant, de l'originalité de la première.

L'Eglise occidentale plus pauvre que l'Eglise orientale dans le domaine de la théologie proprement dite, offre en morale une certaine originalité avec Irénée, Tertullien, Cyprien et Augustin. Mais sans aptitude philosophique et scientifique, ignorante de la liberté et de la dignité de la pensée, elle croit pouvoir résoudre toutes les questions par le moyen de l'autorité qu'elle a héritée de Rome. L'ecclésiasticisme et le cléricisme sont des théories de gouvernement, mais ils sont très insuffisants comme moyens scientifiques.

Barbeyrac (1) a porté sur la morale des Pères de l'Eglise un jugement sévère, mais juste au fond, quoique les raisons sur lesquelles il le fonde ne soient pas toutes également probantes. « Les plus célèbres Docteurs de l'Eglise
« des six premiers Siècles sont de mauvais Maîtres et de
« pauvres guides en matière de Morale. ... L'intérêt de la
« vérité, ... la facilité avec laquelle une infinité de gens
« se laissent éblouir par des grands noms et par le préjugé
« de l'antiquité ecclésiastique, ... tout demande que nous
« disions franchement les choses comme elles sont, et que
« nous jugions de ces Docteurs morts depuis plusieurs
« Siècles, avec le même désintéressement et la même li-
« berté que nous ferions d'un auteur mort dans le Siècle
« passé, et dont la réputation nous serait tout à fait indif-
« férente. »

Le catholicisme prétend qu'il n'est pas juste de mettre à la base d'une exposition de sa morale la doctrine de ses casuistes; il nous paraît cependant qu'elle est le couronnement de l'évolution que la morale a subie dans son sein, évolution dont on peut apercevoir le commencement aux premiers jours de l'Eglise catholique. On ne saurait nier que le catholicisme prescrive aux fidèles l'observation stricte de tous les devoirs élémentaires et la pratique de toutes les vertus; ce qu'on est en droit de lui reprocher, c'est qu'il détermine et définit faussement le devoir et la vertu. Il fait de l'un et de l'autre quelque chose de très variable, où à défaut du plus il est permis de se contenter du moins; il transforme le gouvernement moral de la société en un instrument de règne, au lieu de se considérer lui-même comme l'instrument du règne de la morale dans le monde.

Le soin spécial que, dès l'époque du concile de Trente,

(1) *Traité de la morale des Pères de l'Eglise*. Amst. 1728. — Préface au *Droit de la Nature et des gens* de Pufendorf. ibid. 1738. 3^e édit.

l'ordre des Jésuites apporta à l'étude de sa morale, fait partie du plan depuis longtemps préparé, de soumettre le monde à la papauté. Ce plan ne pouvait en effet être pleinement réalisé que par la mainmise sur le gouvernement moral de la société, car le plein pouvoir exercé dans ce domaine est le seul gage véritable de la puissance effective dans les autres domaines. Au concile de Trente, Lainez représenta sous cet aspect le rôle que devait jouer l'étude de la morale; Bellarmin et Pallavicino développèrent plus tard cette conception. Transformer l'obéissance à la loi morale en obligation personnelle vis-à-vis de l'Eglise, en soumission à ses ordonnances, lier la conscience par des statuts ecclésiastiques, tel est le but depuis longtemps poursuivi au sein du catholicisme et hautement avoué par l'ordre des Jésuites.

« Les institutions, dit Lanfrey, ont leur idéal ainsi que
« toutes les choses humaines, mais comme leur dévelop-
« pement est essentiellement inégal et aléatoire, elles sont
« le plus souvent forcées de le taire et de l'ajourner. C'est
« donc seulement dans les rares occasions où il leur est
« donné de le manifester au grand jour, qu'elles disent
« tous leurs secrets et qu'on peut connaître à fond leur
« esprit, leur moralité, leur influence. Tout ce qu'elles
« ont de force et de vie à l'état latent se condense en quel-
« que sorte dans cet instant rapide, et c'est sur lui seul
« qu'elles veulent être jugées en dernier ressort » (1).

Ce jugement, que l'auteur porte sur la papauté et Grégoire VII, caractérise merveilleusement l'idée maîtresse du catholicisme, réalisée par les Jésuites : gouverner. L'entreprise des Jésuites, dans l'ordre moral, ne tendait à rien moins qu'à détruire radicalement la nature de l'acte moral, celui-ci n'étant en effet plus rien, s'il n'est pas une libre adhésion à la loi de la conscience. Dès que la loi mo-

(1) Lanfrey. *Hist. polit. des Papes*. Paris, 1860, p. 103.

rale est promulguée selon l'arbitraire d'une institution civile et religieuse quelconque, elle peut être bonne ou mauvaise, mais dans les deux cas le rapport de la loi morale à l'agent auquel elle s'applique, se trouve faussé. La loi morale commande et s'impose en vertu de sa nature même, et non en vertu du caractère externe qu'elle revêt dans l'acte de la promulgation; lorsque la loi morale est remplacée par l'observance extérieure, quelle que soit d'ailleurs l'autorité dont cette dernière s'autorise, elle a perdu sa signification véritable. C'est à ce résultat qu'aboutit l'enseignement jésuitique.

La transformation eut lieu d'abord, chez les membres de la Compagnie, par le moyen des exercices spirituels, dont le but avoué est de retirer à chaque Jésuite la direction de sa vie morale, pour en charger ses supérieurs (1). Pour faire prévaloir ces principes dans la société civile, les Jésuites ont cherché à s'emparer du confessionnal et y sont effectivement parvenus. A cet effet, ils ont composé avec les vices; la Société, est-il dit dans l'*Imago primi sæculi*, cherche à s'accommoder aux mœurs de tous, à se faire toute à tous. Garde-toi de soupçonner qu'il y ait en cela de la flatterie; c'est simplement l'industrie d'un amour ingénieux, qui saisit les récalcitrants par son charme, les enveloppe, les gagne à soi et à Dieu. Il faut tourner sa voile au vent, apprendre à connaître les tempéraments, faire sentir d'une manière habile l'aiguillon de l'amour, utiliser les flatteries par lesquelles chacun peut être pris, et tout organiser selon les lois de l'humanité (2).

(1) *Quisque sibi persuadeat, quod qui sub obedientia vivunt, se ferri ac regi a divina providentia per superiores suos sinere debent, perinde ac si cadaver essent, quod quoquo versus ferri et quacunque ratione tractari se sinit, vel similiter atque senis baculus, qui ubicumque et quacunque in re velit eo uti, qui eum manu tenet, ei inservit. Constit. Soc. Rom. 1583.*

(2) Cf. Huber. *Der Jesuitenorden nach s. Verf. charakterisirt.* Berl. 1873. S. 307, ff.

Nous ne saurions entreprendre ici l'histoire des transformations de la doctrine morale au sein de l'Eglise ; elles se produisent parallèlement aux transformations du dogme et des institutions ecclésiastiques. C'est par une série de dégradations que la morale chrétienne devint la morale catholique. La distinction que l'on fait entre les diverses confessions chrétiennes porte ordinairement, et d'une manière exclusive, sur le dogme ; il serait juste de faire état des divergences dans la conception morale, pour établir solidement les différences confessionnelles les plus profondes. Ce n'est pas que l'on ne puisse, au point de vue moral tout comme au point de vue dogmatique, établir des distinctions artificielles ; mais en réalité si le catholique et le protestant ne peuvent pas tomber d'accord, si même le Luthérien et le Réformé ne s'accordent qu'avec quelque peine, cela tient moins à quelque point de dogmatique, à quelque différence spécifique dans la croyance, qu'à certains états d'âme qui appartiennent proprement à l'ordre moral et constituent des facteurs importants de la détermination de la conduite.

L'Eglise orientale conçut l'idéal moral comme une vie mystique libérée de toute attache matérielle, autant du moins que cela est possible ; mais comme cependant l'homme doit vivre dans de certaines conditions terrestres qu'il ne peut modifier à son gré, il donnera à la vie d'ici-bas un caractère de consécration religieuse par le jeûne, l'aumône et les multiples et magiques cérémonies de l'Eglise ; le bien suprême à atteindre ne sera ni la connaissance ni l'action, mais le repos mystique de l'âme, qui n'est pas sans rapport avec l'ataraxie de la morale antique.

Le christianisme occidental, dont naquit le catholicisme papal et romain, attachait plus d'importance à l'action ; la vie contemplative elle-même comportait l'activité de l'intelligence (*amor Dei intellectualis*) ou même le plus

souvent la pratique de l'ascétisme. Toutefois l'idéal moral catholique, dans ses traits essentiels, est une reproduction de l'idéal oriental ; il propose à l'homme la fuite du monde ; il lui présente comme voie de perfection : la chasteté, la pauvreté, l'obéissance, reléguant ainsi la famille, la propriété, la vocation sociale dans un plan de moralité inférieure. L'activité de la vie n'a de véritable valeur que par sa direction immédiate vers Dieu ; sans viser aucun but terrestre, la vertu théologique est supérieure à la vertu morale ; le disciple du Christ doit imiter la vie du Maître et ce caractère d'imitation est d'une importante signification dans la morale catholique. Le chrétien, qui ne rapporte son action qu'à Dieu et agit par pur amour pour lui, agit d'une manière méritoire, et non plus seulement conformément à son devoir. Et enfin, comme couronnement du système, la vie consacrée à Dieu seul est la vie ecclésiastique ; le seul but de l'Eglise est Dieu, d'où il suit qu'elle est elle-même le but suprême de l'activité humaine, le souverain bien auquel tous les autres biens doivent être subordonnés. L'Eglise est le royaume de Dieu même, et l'on peut juger de la valeur morale des actes d'après leur utilité pour l'Eglise.

La morale catholique aboutit à son terme logique avec la morale des Jésuites. Historiquement nous pouvons suivre la corruption de la morale catholique et en marquer les principales phases, avant d'arriver à la corruption extrême de la casuistique. Nous trouvons d'abord une préférence marquée pour la morale négative du renoncement au monde ; le célibat, l'ascétisme et le martyre apparaissent comme l'idéal désirable et le moyen le plus propre et le plus efficace pour faire son salut. Telle est la pensée morale du Pasteur d'Hermas, de la seconde lettre de Clément Romain, et d'Origène. Toutefois l'Eglise ne va pas du premier coup jusqu'à l'extrême dans cette

direction ; elle maintient en face du Montanisme, seul conséquent dans cette tendance, la légitimité de la culture philosophique et sociale. Cet idéal de renoncement au monde, fortement empreint de mysticisme oriental et philosophique, avec les Basile, Grégoire de Naziance, Chrysostôme, et aussi Pélage, Isidore de Péluse, Maxime le Confesseur et Jean Damascène, devient peu à peu la vie purement religieuse et contemplative, sans rapport avec la vie sociale et populaire. Le concept du mérite et des œuvres surrogatoires élit domicile dans la morale catholique avec Ambroise et Lactance, avec Jérôme et Augustin, pour lequel la conversion est de fait l'entrée dans la vie monacale. Toutefois Augustin, par sa doctrine du péché et de la grâce, bouleverse la conception morale antérieure du mérite, et sa théologie devient la source à laquelle va s'alimenter la scolastique.

Le moyen-âge nous offre de bonne heure des travaux de casuistique morale qui sous le nom de *Summæ casuum conscientiarum*, donnent des instructions pour le confessionnal (Raymond de Pennaforte, Prierias, Bartholomée de Pise) ; il faut adjoindre à ces Sommes les *Libri pœnitentiales* (Théodore de Canterbury, Bède, Halitgar) ; nous trouvons en outre des imitateurs d'Augustin comme Alcuin (auteur d'un *De virtutibus et vitiis*) et Raban Maur, et des prédicateurs comme Ratherius de Vérone, Damien, Innocent III (auteur d'un *De contemptu mundi*). Enfin apparaît l'âge classique de la scolastique, après quelques essais de restauration de l'éthique philosophique (Hildebert de Tours, Abélard) ; c'est Pierre Lombard qui commence la série avec son livre (le III^e) des Sentences, auquel se rattachent toutes les productions du genre. Le plus remarquable travail de systématisation de l'éthique est celui de Thomas d'Aquin ; nous en avons parlé précédemment. Duns Scot trahit l'influence de la morale stoïcienne et de

la nouvelle académie, en particulier de Cicéron; il n'a pas d'ailleurs exercé une influence considérable au sein de l'Eglise, et il faut en dire autant de Guillaume de Paris, de Jean de Salisbury, de Guillaume Peraldus et de Vincent de Beauvais.

La mystique allemande, si l'on fait abstraction de la forme poétique et populaire, ne se distingue pas, quant aux principes, du thomisme. Le mysticisme et la vie contemplative du quêtisme seront rejetés par l'Eglise.

La morale catholique postérieure au concile de Trente est, par excellence, celle des Jésuites; ses plus brillants représentants sont Tolet, Sanchez, Suarez, Escobar, Busenbaum et Liguori; elle fut combattue par Nicole, Malebranche, Pascal; elle a été amendée par divers casuistes; elle a été condamnée et rejetée par plusieurs autres (Sailer, Hirscher); elle n'en reste pas moins le principal, le dernier et le légitime produit de la morale catholique.

Si nous examinons dans une vue d'ensemble les éléments essentiels de l'enseignement moral des Jésuites, nous les trouvons tous calculés en vue de la domination de l'Eglise. Nous avons déjà dit qu'au concile de Trente, Lainez représenta que l'étude de la morale devait être entreprise et poursuivie dans ce but; Bellarmin et Pallavicino développèrent plus tard cette conception. Transformer l'obéissance à la loi morale en obligation personnelle vis-à-vis de l'Eglise, en soumission à ses ordonnances, lier la conscience par des statuts ecclésiastiques, tel est le but. Ce qu'il convient d'objecter en principe à une semblable conception de la morale, c'est qu'elle transforme la notion spéciale d'obligation morale, qui est quelque chose d'irréductible, en statut arbitraire, et que ce dernier n'a pas d'autre valeur que celle de l'agent qui le promulgue. La nature propre de l'acte moral est ainsi méconnue et nous arrivons aux conséquences extrêmes d'un principe dangereux dans l'ordre de la morale : *stat pro ratione voluntas*.

Les maîtresses pièces de l'édifice moral jésuitique, sont les suivantes :

Le probabilisme est, par définition même, contradictoire de la loi morale, car celle-ci ne saurait s'en accommoder ; elle a besoin de certitude. Or, le probabilisme, l'æquiprobabilisme, le probabillorisme, le tutorisme, ne sont que des mots. La doctrine qu'ils revêtent peut se formuler ainsi : l'agent moral peut se déterminer à une action de la bonté de laquelle il n'est pas assuré. C'est là, proprement la subversion de la morale.

L'intention est un pur expédient moral, destiné à pallier l'ignorance et l'absence totales d'un but moral suprême, qui seul peut donner aux actes particuliers une valeur morale.

La distinction de cas communs et de cas réservés n'a aucun fondement dans la nature même des actes moraux ; elle donne prise entière à l'arbitraire, et c'est en effet ce qu'ont envisagé les théoriciens du système.

Quelques points particuliers, sur lesquels nous n'avons pas à insister, permettent de saisir sur le vif le sens de cette morale. Nous signalons à ce titre la notion casuistique de l'*attritio* et de la *contritio*, la restriction mentale (*restrictio vel reservatio mentalis*), la thèse de la souveraineté du peuple et du meurtre légitime du tyran, et la compensation secrète, désignation un peu timide du larcin.

L'ordre des Jésuites fut approuvé en 1540 et la réunion de Montmartre est de 1534 ; à cette date Luther avait accompli son œuvre, qu'il ne fit plus que défendre contre des adversaires venus de divers côtés, et Calvin, fugitif, allait publier l'Institution chrétienne. D'ailleurs, les Jésuites ne se révélèrent comme une véritable puissance qu'au concile qui s'assembla à Trente à la fin de l'année 1545 ; ils ne s'y firent même pas remarquer tout d'abord. De plus, ce ne fut que vers la fin du siècle que les Jésuites

commencèrent à se faire remarquer comme casuistes (F. Toletus † 1596, Molina † 1600, Eman. Sa † 1596). Il n'est donc pas permis de présenter la morale protestante comme une réaction contre la casuistique morale des Jésuites ; toutefois, les auteurs protestants, qui traitèrent de la morale vers la fin du XVI^e siècle et pendant tout le XVII^e, virent le danger de la morale casuistique des Jésuites, et, dès les premières années du XVII^e siècle, protestèrent contre la morale des Jésuites.

Nous avons dit déjà que ce fut par une dégradation lente des notions morales que la morale catholique aboutit à la morale jésuitique. Il est facile de suivre cette perversion de la science de la morale et de voir la route parcourue des *Libri pœnitentiales* aux Sommes des cas de conscience. A cet effet, il nous suffira de donner quelques indications. Dans le nombre des principales collections canoniques, quelques-unes sont très riches en canons, en décisions de synodes, en décrets pontificaux relatifs à la morale ; les livres de pénitence s'occupent exclusivement de cette dernière, et l'on sait qu'ils furent très nombreux pendant tout le moyen-âge. Les plus connus sont les suivants : le *Pœnitentiale Theodori*, dont l'auteur est inconnu, les traités de Bède le Vénérable et d'Egbert, archevêque d'York, les deux traités de Columban (*Liber de pœnitentia* — *Regula cœnobialis*), ouvrages qui furent souvent remaniés, le traité d'Halitgar de Cambrai, en six volumes, celui de Raban Maur, et une foule d'autres dont l'énumération serait fastidieuse. Le nombre de ces traités devint si grand, que le besoin de les fondre se fit sentir, et de là provinrent les Sommes. Les plus connues sont l'*Astesana*, la *Pisanella*, la *Pacifica*, la *Rosella* et l'*Angelica*.

La décadence de la théologie catholique apparaît évidente ; elle commence après Augustin et dure jusqu'à

la Réforme. La scolastique elle-même est une théologie de décadence, dont le principal et peut-être l'unique avantage a été de montrer que l'on s'était engagé dans une fausse voie. Il n'est que juste de dire que la théologie catholique avait perdu la signification du fait chrétien. Dans la morale, en particulier, toutes les notions fondamentales de principe et de méthode, auxquelles cette science ne saurait rester étrangère, lui demeuraient inconnues; il n'y avait plus de science de la morale, mais une simple casuistique morale, ce qui est exactement le contraire de la science même. Les recueils divers, livres de pénitence, collections canoniques, sommes des cas de conscience, ne sont qu'un amalgame d'observances et de commandements moraux qui n'ont qu'un lointain rapport avec une science véritable de la morale. Les Jésuites vont pousser jusqu'à ses extrêmes limites le système de la casuistique substituée à la morale; ils vont faire pour la morale ce que les docteurs scolastiques ont fait pour la théologie spéculative; ils vont démontrer par ses excès mêmes l'absurdité du système.

La Réforme fut une œuvre de critique et d'épuration du dogme; dans le domaine de la morale son action fut non moins salubre. Elle reconquit l'intelligence du fait chrétien et sut en montrer la signification véritable pour la vie pratique; elle fonda ainsi à nouveau une vraie morale chrétienne dont le sens était oublié depuis de nombreuses générations.

PREMIÈRE PARTIE

CHAPITRE II

La morale protestante.

Lorsqu'on étudie un système de morale, il est une erreur dont il faut se garder. Les croyances morales peuvent toutes se ramener à quelques types principaux, et le développement organique des systèmes, à moins que quelque forte perturbation historique les détourne de leur direction naturelle, tend à un but qu'il est facile de connaître par leurs prémisses. L'erreur contre laquelle il faut se mettre en garde consiste à croire que le terme final de l'évolution des croyances est voulu et poursuivi à chaque moment de leur histoire. Il n'en est rien. La conception éthique du catholicisme, par exemple, est restée inconsciente d'elle-même pendant des siècles. C'est sans le savoir d'abord que la morale catholique s'est acheminée vers la casuistique et ce n'est qu'à partir du concile de Trente que le catholicisme, par une opposition violente à la Réforme, poussé par le sentiment de sa propre conservation devenu dirimant de tout autre intérêt, s'est attaché, avec une grande sûreté de dessein et d'exécution, à faire servir l'enseigne-

ment de la morale à la consolidation de l'institution ecclésiastique.

Il existe une morale protestante, comme il existe une morale catholique, mais cette morale, longtemps même après la Réforme, n'a pas toujours eu conscience de la méthode et de l'esprit qui lui sont propres ; il a fallu, pour qu'elle arrivât à cette claire conscience d'elle-même, de longues années de luttes théologiques. Il a fallu surtout que certains événements historiques aient donné au protestantisme comme une révélation de lui-même, en lui démontrant qu'il avait une conception propre et spéciale de l'histoire. Du jour où la société protestante s'aperçut qu'elle avait cette conception particulière de l'histoire, elle devait admettre une conception spéciale de la vie et de la conduite, et la morale protestante existait de fait. Mais ce ne fut là, d'abord, que le privilège de quelques rares et excellents esprits ; les autres croyaient encore lutter pour la défense de quelque proposition dogmatique, pour l'interprétation d'un passage de l'Écriture ou pour l'administration de tel ou tel sacrement. Depuis longtemps Luther avait enseigné la liberté glorieuse des enfants de Dieu vis-à-vis des œuvres de la loi, et le protestantisme restait encore inféodé en masse au légalisme de la morale catholique.

On peut aujourd'hui parler d'une morale protestante, parce que chaque protestant a conscience qu'il se fait de la vie et de la conduite une autre conception que le catholique, et parce que, dans l'histoire générale des idées, le protestantisme se donne une autre orientation que le catholicisme. Toutefois, cette morale protestante n'est pas très facile à définir, parce qu'elle est encore en voie de transformation. Le fait qu'au sein des différentes confessions protestantes, et jusque entre les divers partis, la lutte est vive encore, constitue une preuve qu'on n'est pas encore d'accord sur le but à atteindre, et que l'on conçoit de

diverses façons le terme de l'évolution historique du protestantisme. Or, ce n'est que du point d'arrivée que l'on pourra porter un jugement équitable; ce n'est également qu'en admettant, par hypothèse, cette évolution comme terminée, que l'on peut essayer aujourd'hui de juger la conception morale protestante.

I

**De la liberté chrétienne; de la loi;
de la vocation.**

Dès les premiers jours, la polémique catholique accusa Luther (1) de mettre la morale en péril, en ne la faisant reposer, comme toute sa conception religieuse, que sur la *sola fides*, et si l'accusation est fausse, elle témoigne néanmoins d'un fait vrai : Luther fonde sa morale sur la foi, et ce n'est que par ce moyen qu'il arrive à fonder une morale véritablement chrétienne, une avec la religion, consistant, comme cette dernière, dans la disposition intérieure de la personne, et établissant le véritable rapport moral de la personne à la volonté de Dieu, et au monde.

(1) Les écrits de Luther qui ont le plus directement trait à la morale sont : *La liberté du Chrétien* (1520), les Sermons sur les bonnes œuvres (1520), le Mariage (1522-1530), les Vœux ecclésiastiques (1522), l'Obéissance à l'autorité (1522-1523), le Service militaire (1526), l'Usure (1519-1524), le Discours sur la montagne (1532), les Explications du grand Catéchisme, particulièrement sur les 3^e, 4^e, 5^e et 6^e commandements, la Conclusion des commandements et la Table (Haustafel), et certains passages des écrits de polémique, ou du Commentaire aux Galates. — D'après Luthardt.

Luther part de la justification par la foi, en morale comme en dogmatique; la foi est le *quid inconcussum* sur lequel tout repose, c'est la pierre de touche pour toutes les théories et tous les systèmes. La morale est ainsi quelque chose d'interne dont la réalisation a lieu dans le for intérieur du chrétien; ce dernier, quoique en apparence semblable au non-croyant, « a un autre cœur, une autre volonté, un autre sens ». Si tel est le chrétien, il n'est lié et obligé par rien d'extérieur et tout le formalisme religieux et moral du catholicisme est faux. En cela consiste la liberté du chrétien, ce point capital de la doctrine luthérienne, tant pour la morale que pour la religion. Le chrétien, en tant que chrétien, est libre vis-à-vis du monde extérieur, libre de toute loi et du service des œuvres; il est seigneur et roi sur toutes choses et sur tous les événements du monde. Cette liberté chrétienne n'exclut d'ailleurs aucunement l'ascétisme; seulement ce dernier n'a plus aucune valeur par lui-même, il n'est plus qu'un moyen d'efficacité douteuse pour mettre le corps, ou la chair, au service de l'esprit et de sa mission. On ne saurait établir sur ce point une différence de principes entre la doctrine luthérienne et la doctrine réformée, puisque celle-ci ne peut théoriquement assigner un autre rôle à l'ascétisme.

Cette conception de la liberté chrétienne exerce une grande influence sur la manière dont le luthéranisme se représente le royaume de Dieu. Le catholicisme, identifiant ce royaume avec l'Eglise, et celle-ci étant une institution légale, la vie civile ne pouvait recevoir le sceau qui la marquait pour ce royaume qu'en se conformant à toutes les prescriptions et à toutes les ordonnances de l'Eglise. La doctrine réformée ne s'écarte pas considérablement de cette manière de voir, réserve faite naturellement de l'assimilation du royaume de Dieu à l'Eglise visible catholique et romaine. Luther distingua nettement les deux domaines

du temporel et du spirituel. Puisque le christianisme est, chez le chrétien, quelque chose d'interne, une disposition nouvelle du cœur, et n'est assujéti ni aux choses extérieures, ni à aucune loi externe, il n'est pas en rapport avec l'état terrestre ou l'ordre social dans lequel se trouve et vit le chrétien. Luther va jusqu'à prétendre que les paroles de Jésus dans le sermon sur la montagne ne constituent pas une règle pour la vie sociale; elles n'ont de valeur qu'au regard de la disposition intérieure du cœur. S'il en était autrement, l'ordre social serait bouleversé, et le christianisme transformé en loi extérieure de la société civile; la liberté intérieure du chrétien ne serait plus vraie (1). Le réformateur allemand considère cette distinction comme si essentielle, qu'il n'hésite pas à la consolider par une autre encore plus tranchée. Il distingue, dans l'économie totale du monde, les deux domaines de la rédemption et de la création. Au premier se rapporte la

(1) Luther parle ainsi qu'il suit aux paysans révoltés :

Voyez combien les faux prophètes vous ont égarés loin (de la vérité évangélique)... Par ces passages (Rom. XII, 19. II Corinth. XI, 19-20. I Corinth. VI, 7. Matth. V, 44), un enfant même comprendrait ce qu'est le droit chrétien et que ce droit consiste à ne pas résister à l'injustice, à ne pas tirer l'épée, à ne pas se défendre, à ne pas se venger. Un enfant même comprendrait que ce droit consiste à abandonner corps et biens, pour que celui qui veut piller les pille. Quant à nous, nous avons assez en notre Maître, qui, ainsi qu'il l'a promis, ne nous abandonnera pas. Souffrance et douleur! la croix! la croix! voilà le droit du chrétien; il n'y en a pas d'autre. Et vous combattez pour les biens périssables, et vous ne voulez pas lâcher l'habit après le manteau, et vous voulez reprendre le manteau! Que ne voulez-vous plutôt mourir et abandonner le corps, ou aimer vos ennemis et leur faire du bien! Oh! les mauvais chrétiens! Chers amis, les chrétiens ne sont pas assez communs, pour former un attroupement (comme le vôtre); c'est un oiseau bien rare qu'un chrétien! Plût à Dieu que nous fussions, en majorité, de bons et pieux païens, capables d'observer le droit naturel, pour ne pas mentionner le droit chrétien. — *Ermahnung z. Frieden auf die 12 Art. d. Bauersch. in Schwaben. Mai 1525.* — On connaît sur cette question l'opinion de Tolstoi. — Dans une série de seize leçons sur « l'essence du christianisme » (1900), Harnack, fidèle à la conception luthérienne, présente le christianisme comme *überweltlich*.

personne du chrétien, pour laquelle Dieu seul a une véritable valeur; au second la fonction que l'homme accomplit dans la société. L'ordre de la création est antérieur à celui de la rédemption et ne reçoit nullement de lui sa justification et sa valeur.

La doctrine réformée marque dès le principe l'influence d'une méthode et d'un esprit très différents. Dans le système réformé la *fides justificans* luthérienne devient la *fides salvifica*, dont la nature est plus subjective. Toutefois, la *fides*, ou *justificans* ou *salvifica*, n'a plus dans le système réformé l'importance de la *fides justificans* des Luthériens; elle n'est qu'un élément du procès du salut, qui a son commencement dans le dessein éternel et caché de Dieu. Comme le point de départ de ce procès reste toujours hors des prises de la conscience, le chrétien ne peut s'assurer de la décision particulière du décret à son égard, que par des preuves indirectes. Cet ensemble de preuves lui est fourni par les fruits que porte en lui l'esprit de régénération, et c'est parce qu'il voit ces fruits en lui, qu'il conclut à l'existence d'une clause du dessein secret de Dieu, favorable à son égard. La foi n'a donc ici pas grande valeur sans les œuvres qu'elle produit. Le procès religieux et moral réformé, n'étant appréciable que par une perpétuelle comparaison des fruits qu'il produit, avec la volonté de Dieu révélée et formulée en une loi (loi synallagmatique entre Dieu et l'homme), la valeur de chacun des éléments de ce procès, la valeur des actes moraux en particulier, se détermine au regard de cette loi; nous avons ainsi à la place de la liberté interne du chrétien la sujétion intérieure et extérieure à la loi divine. Comme cette loi, en vertu de l'absolu divin, atteint toutes les manifestations de la vie, tant sociale et civile qu'individuelle et religieuse, le système aboutit à une théocratie parfaite, dans laquelle la communauté des saints constitue le peuple de Dieu,

soumis à Christ son roi, et s'administrant suivant la charte octroyée par Dieu dans les saintes Ecritures. La discipline ecclésiastique s'étend sur la vie tout entière, et nous arrivons théoriquement à une conclusion diamétralement opposée à la liberté évangélique de Luther.

Le légalisme théocratique de l'Eglise réformée marque surtout l'influence de Calvin; Zwingli, imprégné du souffle de la philosophie antique, d'Aristote surtout, n'a pas joué un rôle important dans l'élaboration de la doctrine réformée. Le rigorisme puritain, qui en se relâchant a produit la morale vétilleuse du piétisme, ne peut pas se réclamer de lui; Calvin n'est pas non plus responsable de ce misérable travestissement de sa pensée, car l'austère grandeur de sa morale diffère beaucoup de la préciosité piétiste. Il est même juste de remarquer qu'une assez grande ressemblance spirituelle unit, au début, Calvin à Luther; ce fut le problème de la justification qui fut pour tous les deux d'un intérêt dominant. Mais tandis que Luther fonde en la seule justification par la foi la certitude du salut, Calvin remonte de celui-ci à la volonté de Dieu, comme condition déterminante indispensable, en sorte que la certitude de la justification est bien chez tous les deux le mobile, mais qu'ils procèdent par des méthodes différentes. L'absolu divin, qui domine la théologie calviniste tout entière, exerce sur elle une telle pression que le développement psychologique en paraît d'abord fort amoindri. La tendance anthropologique, dont nulle morale ne peut se passer, n'est chez Calvin qu'un moment fugitif. Il insiste peu sur la génération de la vie nouvelle dans les âmes, et après l'avoir fondée subjectivement en la foi, il s'attache principalement à montrer son fondement objectif en l'élection divine. Calvin nous donne bien un court aperçu de la liberté évangélique dans le sens luthérien (*Instit. christ.* III. 19. 1), mais, mu sans doute par d'autres intérêts que

Luther, il incline immédiatement dans le sens contraire. Les Anabaptistes menaçaient de bouleverser la société par l'application, dans l'ordre social et politique, de leurs principes religieux, et Luther pare à ce danger par la fameuse distinction que l'on sait; les Libertins étaient des politiques qui ne voulaient pas admettre l'action de la Réforme dans l'ordre social, et Calvin lie indissolublement l'ordre social à l'ordre religieux. La loi du Décalogue reste la norme des actions humaines; elle a une signification politique au regard de la société civile (*usus politicus*) aussi bien qu'une signification théologique (*usus theologicus*) pour la manifestation du péché au regard de la conscience individuelle. Mais en plus de ces deux significations qu'admettait Luther, elle a un troisième usage (*tertius usus*) spécial aux régénérés, et, tandis que Luther envisage la loi presque exclusivement sous le rapport de l'*usus theologicus*, Calvin la considère surtout comme applicable aux croyants, c'est-à-dire dans sa troisième acception. Le procès de la vie nouvelle, en conformité avec ce troisième usage, se manifeste par la pénitence, qui est à la fois *mortificatio* et *vivificatio spiritus*, c'est-à-dire renoncement à soi-même et consécration à Dieu.

On fausse la théorie luthérienne, quand on considère la foi justificative comme si exclusive des bonnes œuvres, que celles-ci, étant dès lors sans signification, il est impossible de les faire servir au gouvernement moral de la société. La foi suffit sans doute à la justification, sans la considération préalable des œuvres; il ne faut donc pas dire que ce qui justifie, c'est la foi en tant qu'elle produit les bonnes œuvres, et parce qu'elle les produit. La foi produit les bonnes œuvres, non pas en vertu d'une condition qui lui est imposée, mais en vertu de sa nature même; si la condition de produire les bonnes œuvres était imposée à la foi pour qu'elle pût devenir l'instrument de

notre salut, ce ne serait plus absolument la foi qui justifierait, mais la foi sous une certaine condition. Le bon arbre n'est pas contraint de porter de bons fruits, mais il les porte naturellement, et c'est parce qu'il est bon qu'il porte de bons fruits. Ainsi la foi produit naturellement les bonnes œuvres. Luther a, sur ce point, suffisamment exprimé sa pensée à diverses reprises (1).

Il est commode, mais superficiel et injuste, de vouloir caractériser les deux doctrines luthérienne et calviniste par un parallèle de la doctrine de la foi dans la première et de la doctrine des œuvres dans la seconde ; on est ainsi amené à porter un jugement incomplet et faux sur la signification et la tendance éthiques des deux principales confessions protestantes. Une saine appréciation de l'éthique propre à chacune d'elles doit se fonder sur l'examen d'éléments qui pour être moins en relief dans la doctrine, n'en donnent pas moins à chacune des deux éthiques sa signification véritable. La doctrine réformée donne, en morale, une importance prédominante à l'activité du sujet, tandis que la doctrine luthérienne attache une importance plus grande à l'état contemplatif. C'est à cause de cette tendance initiale que l'imitation de Christ produit chez le Réformé une prédisposition à l'action, tandis que chez le Luthérien elle tend à s'enfermer dans un travail purement interne de la conscience. La même tendance se manifeste dans la

(1) Mon Dieu m'a donné, à moi créature indigne et damnée, à moi qui suis sans mérite, gratuitement et par pure miséricorde, par Christ et en Christ, la richesse parfaite de toute piété et de tout bonheur, de sorte que je n'ai besoin de rien de plus que de croire qu'il en est ainsi. Je veux donc, pour un tel Père, qui m'a ainsi comblé de biens surabondants, faire en retour, librement et joyeusement, ce qui lui plaît, et devenir pour mon prochain ce que Christ est devenu pour moi, et ne plus jamais faire que ce que je verrai lui être nécessaire, utile et contribuant à son bonheur. Donc de la foi découle l'amour pour Dieu et le plaisir en lui, et de l'amour provient la vie libre, docile et joyeuse, préparée au service gratuit du prochain. (Werk. Erl. 27, 196). Cité d'après Luthardt.

conception de l'*inhabitatio Christi* chez les Calvinistes et de l'*unio mystica cum Christo* chez les Luthériens ; il en résulte une détermination différente du souverain bien.

« Pour le Réformé, dit Schneckeburger, le souverain bien, le salut, apparaît si bien comme un produit auquel participe le sujet par son activité propre, que la représentation du souverain bien, la béatitude, peut devenir un motif de plus de cette activité. De plus, l'idée de loi apparaît si relevée, non seulement en tant qu'idée de norme négative, mais comme représentation de la norme positive et matérielle, que le croyant ne perd jamais le sentiment de sa dépendance vis-à-vis de cette loi impérative. Il n'en est ainsi, ni dans l'un ni dans l'autre cas, pour le Luthérien ; le souverain bien n'est pas, d'une manière prédominante, un produit de l'activité du sujet, et cette activité n'a par conséquent pas de motif réel dans la représentation du souverain bien, et de plus la loi ne se comporte comme impératif catégorique, c'est-à-dire n'a de valeur, ni pour la détermination du souverain bien, ni pour la détermination du motif (1). » Comme conséquence directe, le Réformé a besoin de se donner la preuve de son activité, pour que la conscience liminaire qu'il avait de son salut, acquière une entière fixité ; le Luthérien n'éprouve pas le besoin de cette démonstration, et s'enfermant dans sa conscience, il y cherche la certitude et l'y fixe antérieurement à toute manifestation extérieure.

Les deux tendances que nous venons de signaler trouvent leur justification dans l'Écriture ; l'une est plus spécifiquement paulinienne, l'autre est plus en conformité avec l'enseignement biblique considéré dans son ensemble de l'Ancien et du Nouveau Testament.

Il n'est pas juste de dire, comme le font certains théolo-

(1) *Vergleich. Darstell.* I, 9.

giens luthériens que le calvinisme, moins exclusif dans sa notion de la foi, se rapproche du catholicisme. Schneckenburger paraît partager cette manière de voir (1); il reconnaît pourtant que la doctrine réformée n'accorde pas aux œuvres la valeur positive que leur accorde le catholicisme, pour l'obtention de la suprême félicité. Le catholicisme considère en effet l'activité propre de l'homme comme un facteur du salut, l'autre facteur étant la *gratia infusa*, de sorte que la grâce divine est corroborée dans son œuvre par la liberté humaine. La doctrine réformée n'accepte pas l'adjonction de ce facteur dans la réalisation du salut et de la félicité; elle n'accorde de valeur positive à l'activité humaine qu'en tant que celle-ci procède d'une détermination intrinsèque de la grâce, et affirme par conséquent la complète dépendance de cette activité vis-à-vis de la grâce. Ce n'est pas proprement l'homme qui agit; Dieu opère en lui, conformément à la décision qu'il a prise à son égard et qui est indépendante de la valeur morale de l'individu, la double série des pensées et des actes.

La doctrine luthérienne n'accorde à l'activité propre de l'homme aucune valeur pour le salut, parce que même dans l'état de grâce subsiste chez l'homme l'impureté de la volonté naturelle. Il nous semble donc qu'il est plus juste de considérer les trois enseignements du catholicisme et des deux confessions protestantes comme distincts, et il n'y a aucune raison profonde pour établir entre deux quelconques d'entre eux, à l'exclusion du troisième, une parenté spéciale.

Schneckenburger constate très bien que la parenté *in*

(1) Abstraction faite de la signification moins profonde de la foi en elle-même, la grande importance de l'action en général, à titre, soit de complément nécessaire de la foi, soit de cause effective de la jouissance de la béatitude, soit encore de démonstration objective de la puissance de Christ, constitue un rapprochement avec la doctrine catholique. *Vergleich. Darstell.* I, 9.

abstracto, que l'on croit découvrir entre le catholicisme et le calvinisme, touchant la conception théocratique que chacun d'eux se forme de l'Etat et des rapports sociaux, se transforme *in concreto* en une parfaite opposition. « Cette théocratie affecte dans le catholicisme la forme « sociale de telle façon qu'elle y forme une hiérarchie « purement humaine qui revendique pour la loi qu'elle « édicte l'autorité divine et la prétention de représenter « Jésus-Christ, tandis que la théocratie réformée se manifeste comme domination de la volonté divine, selon « l'Ecriture, et se réalise par le gouvernement de tous « les croyants comme membres et représentants de « Christ. »

Gœbel avait remarqué et Schneckenburger confirme avec beaucoup d'à propos que, pour le Réformé, ce n'est pas la doctrine en elle-même qui offre l'intérêt principal, mais le rapport pratique qu'elle soutient avec le monde des objets sur lesquels s'exerce l'activité humaine ; pour le Luthérien au contraire, le dogme retient l'attention principale. Le point de vue luthérien est de préférence théorique et contemplatif ; la vision de la perfection de Christ, dans laquelle le fidèle s'absorbe par une sorte d'union mystique, suffit à son contentement complet, et le sentiment de sa propre imperfection le pousse toujours à s'absorber derechef dans cette vision. Le sujet est ainsi essentiellement réceptif au point de vue moral comme au point de vue religieux. Le sujet réformé ne trouve sa pleine satisfaction que dans la réalisation extérieure de l'idéal conçu. La conception fondamentale de Dieu est dans les deux doctrines en rapport avec ces tendances. Pour le Réformé, Dieu est par excellence l'Activité absolue, Celui qui agit toujours et dont la toute-puissance est *essentia actuosa* (1). Le Luthérien considère toujours l'activité divine sous

(1) « *Nam perfectius est agere quam non agere.* » *Mastricht.*

certain rapport spécial, et la conception religieuse qu'il se forme le satisfait, indépendamment de son aptitude à réaliser cette conception dans sa conduite.

Ces deux tendances de l'âme protestante, dont l'une prévaut chez le Luthérien et l'autre chez le Réformé, ne sont précisément que des tendances ; rien n'oblige invinciblement le Luthérien à renoncer à l'application pratique et rien ne rend le Réformé impropre à la spéculation. De plus, les deux tendances indiquées se complètent plus qu'elles ne s'opposent ; elles peuvent coexister chez le même individu et se prêter un mutuel appui. La caractéristique que nous venons de donner doit donc être envisagée seulement comme un cadre général, dans lequel se meut, avec une grande variété de formes, la série des combinaisons particulières. L'histoire des doctrines ne présente guère de types parfaits, mais seulement des dégradations d'un type idéal, des actions et des réactions sans fin, au milieu desquelles il est souvent assez difficile de distinguer jusqu'où se fait sentir l'esprit spécial de la doctrine et où commence l'influence accidentelle et étrangère.

Après mention de la réserve expresse que nous venons de faire et qui doit nous mettre en garde contre les antithèses trop simples et trop précises, nous devons reconnaître que de chacune des deux doctrines luthérienne et réformée résulte pour le chrétien une conception différente de la conduite. Luther oriente cette conduite dans le sens de la liberté complète (1) des actes, sous la réserve, naturellement, qu'ils procèdent de la foi, tandis que Calvin la

(1) Comment serait-il possible que tu ne fusses pas appelé. Tu vis dans une certaine condition, tu es époux, épouse ou enfant. — Vois donc, personne n'est sans vocation, partant sans œuvre à accomplir, s'il veut bien faire. — Que chacun demeure dans sa vocation, fasse ce qu'exigent de lui l'autorité établie, sa fonction, sa condition, et c'est là ce qui s'appelle servir Dieu comme il faut. *Werk. Erl.* 15, 343. — Cité d'après Luthardt.

dirige dans le sens d'une réglementation sévère de ces mêmes actes. Luther apportait ainsi dans le programme de la vie sociale et pratique un principe d'activité singulièrement hardi : toute créature de Dieu, toute manifestation de la vie sont bonnes ; tous les dons, toutes les joies que cette vie comporte sont bons aussi, pourvu que toutes les activités soient dirigées, coordonnées, harmonisées, au service de Dieu, et pour la réalisation de la fin dernière qui est le royaume des cieux. Le légalisme calviniste ne comporte pas, théoriquement du moins, le renoncement au monde par l'ascétisme, mais bien plutôt son asservissement de plus en plus complet au règne de Christ. Il manque cependant à cette conception la largeur de la vocation luthérienne, qui trouve une fin céleste à tout libre jeu de l'activité individuelle et sociale. Le récit du jeune homme riche, par exemple, reçoit une solution facile dans la conception morale luthérienne ; avec la conception réformée, il est plus difficile d'échapper à l'interprétation catholique.

II

De l'Eglise et de l'Etat.

On peut dire d'une morale qui se fonde sur des principes de l'ordre de la religion, que la religion est l'âme de cette morale et que la morale est le corps de la religion. Mais comme la religion revêt toujours une forme historique, comme elle est donnée dans une Eglise, il convient de rechercher le rapport qui existe entre la morale et

l'Eglise, et premièrement d'exposer la conception éthique de l'Eglise. C'est ce que nous devons faire pour l'Eglise protestante.

Le catholicisme construit sur cette parole de l'Ecriture, que le Fils de Dieu a été fait homme, un audacieux paralogisme ; il prétend que l'Eglise visible, à savoir l'Eglise catholique, constitue le royaume des cieux. Elle est en principe la première, et c'est d'elle que procède l'Eglise invisible ; on pose ainsi comme principe un fait extérieur, contingent, purement historique, dont l'authenticité est garantie par une mission conférée extérieurement, et c'est à cette tradition, à cette révélation extérieure qu'il faut s'adresser pour comprendre la révélation chrétienne dans son intégrité, sa vérité et sa pureté (1).

Luther rejeta cette conception de l'Eglise, et mit à sa place la conscience chrétienne, éclairée d'abord par le Saint-Esprit, et ensuite par la sainte Ecriture (*interior et exterior claritas Sacræ Scripturæ*). L'Eglise est invisible, composée de saints, et tous les chrétiens sont prêtres ; l'autorité extérieure de l'Eglise catholique est remplacée par le témoignage intérieur de l'Esprit. Luther et Calvin se retranchent toujours derrière ce témoignage pour légitimer leur vocation ; le premier, après son départ de la Wartburg, écrit au prince Electeur Frédéric : qu'il ne tient pas son évangile des hommes, mais du ciel, de Jésus-Christ, et que c'est pour cela qu'il est un ministre de Christ, et qu'il veut ainsi s'appeler dorénavant. De même Calvin, dans la réponse à Sadolet, dit : Je ne doute pas que mon ministère se fonde sur la vocation que Dieu m'a adressée et qu'il soit approuvé à cause de cette vocation ; et encore : Mon ministère que j'ai connu provenir de Christ, etc.

Luther et Calvin sont d'accord sur la conception fonda-

(1) Mæhler. *Symbolik* 36.

mentale de l'Eglise, à savoir qu'elle ne saurait, à titre d'Eglise, avoir aucun autre caractère distinctif que celui d'être une communauté fondée sur la foi, et dans laquelle la parole de Dieu est annoncée. Luther a pu donner aux sacrements une importance peut-être excessive ; en principe, cependant, ils n'ont chez lui aucune signification sans la parole de Dieu. Si la foi, la parole de Dieu, sont les seuls signes de l'Eglise, n'est-on pas en droit de conclure que la Réformation a supprimé l'Eglise visible et ne laisse substituer que l'Eglise invisible ? La conclusion n'est pas parfaitement juste. La distinction entre les deux Eglises remonte au moyen-âge et à Augustin. Ceux qui affirmaient que la véritable Eglise est l'Eglise des prédestinés, affirmaient par là même qu'elle était invisible. Mais les Réformateurs ne l'ont pas ainsi entendu. En définissant l'Eglise, la communauté de la foi dans laquelle la parole de Dieu est annoncée, ils ont sans doute repoussé tous les caractères grossiers sur lesquels l'on pourrait fonder sa visibilité au regard des sens, mais il reste encore que l'Eglise soit visible, comme le sont ici-bas toutes les manifestations de l'ordre spirituel. A de certains moments le caractère visible de l'Eglise protestante disparaît pour ainsi dire ; par contre, à certains autres moments, il s'accroît et augmente en intensité. Sans doute, l'Eglise protestante ne sera jamais aussi visible, pour les sens, que la République de Venise ou le royaume de France, mais un protestant n'en sait pas moins qu'il appartient à une communauté spirituelle dont l'activité se manifeste sur la terre et s'étend jusque dans l'éternité (1).

Calvin donna plus de force et de cohésion à l'organisation de l'Eglise ; il insiste sur les défauts de notre faible nature, pour rendre évidente la nécessité d'une institution qui la stimule et la bride (2). Il se montre d'une grande

(1) Voyez Harnack. *Das Wesen des Christenthums* 15^e leçon.

(2) *Inst.* IV, 1, 1.

sévérité pour ceux qui se séparent de l'Eglise, parce qu'ils détruisent la voie par laquelle Dieu fait participer les hommes aux grâces qu'il a attachées à cette Eglise visible. « Partout, dit-il, où la prédication de l'Evangile est révé-
« remment écoutée, et les Sacrements ne sont point né-
« gligés, là apparoist pour ce temps, certaine forme
« d'Eglise, dont on ne peut douter, et de laquelle il n'est
« pas licite de contemner l'autorité, ou mépriser les
« admonitions... Beaucoup moins est-il permis de s'en
« diviser, ou de rompre l'unité d'icelle. Car Dieu estime
« tant la communion de son Eglise, qu'il tient pour un
« traistre et apostat de la chrestienté, celui qui s'es-
« trange de quelque compagnie chrétienne, en laquelle il y
« a le ministère de sa Parole et de ses Sacremens. Il a en
« telle recommandation l'autorité d'icelle, que quand elle
« est violée, il dit que la siene propre l'est (1). » Calvin
va même jusqu'à dire que la corruption et les vices d'une
Eglise, si toutefois le ministère de la parole et des sacre-
ments reste intact, ne sauraient ravir à l'Eglise son
caractère, et que ceux qui s'en séparent pour une telle
raison, ne sont que gonflés d'un faux orgueil de sainteté (2).
« Et même, dit-il un peu auparavant, il y pourra avoir
« quelque vice, ou en la doctrine, ou en la façon d'admi-
« nistrer les Sacremens, qui ne nous devra point du tout
« aliéner de la communion d'une Eglise. »

Les théologiens catholiques triomphent bruyamment de la prétendue réfutation de Calvin par lui-même ; ils ont tort, car cet esprit de sagesse et de forte discipline, que Calvin s'efforça d'implanter dans l'Eglise, n'est qu'un correctif, et non pas une contradiction du principe fondamental subjectif de l'interprétation de la sainte Ecriture, en conformité avec le témoignage de l'Esprit. L'anglica-

(1) *Instit.* ibid. § 10.

(2) § 16.

nisme a justement commis l'inconséquence de mettre le correctif au-dessus du principe ; la constitution presbytérienne que l'Eglise réformée s'est donnée d'une façon assez générale, montre bien l'importance respective du principe fondamental et du correctif admis pour des raisons de sagesse gouvernementale. Calvin, qui n'avait pas pour la jurisprudence et les juristes le mépris de Luther, consacra à l'œuvre de la législation ecclésiastique la grande connaissance qu'il avait du droit canon ; cette partie de son œuvre est à bon droit considérée comme un produit remarquable de la réforme calviniste.

Luther manqua de cette pondération qui distingue la conception ecclésiastique de Calvin. Au début, il attachait l'importance la plus grande, la plus excessive parfois, au témoignage intérieur de l'Esprit ; c'est ainsi qu'il alla jusqu'à trancher par le moyen de ce témoignage les questions de canonicité. Plus tard, en face du danger que les sectaires firent courir à son œuvre, il battit en retraite, et en vint à défendre l'autorité de l'Eglise visible, à peu près comme l'eût fait un catholique. Notons ce fait significatif que pendant longtemps, dans l'Eglise luthérienne, on ne sut quel degré d'autorité il convenait d'attribuer aux confessions de foi. Aujourd'hui, toutes compensations faites, il est difficile d'établir laquelle des deux confessions luthérienne ou réformée reste le plus fidèle, ou le moins infidèle au principe protestant qui place dans le témoignage interne de l'Esprit, la seule autorité irréductible, et n'accorde à l'Eglise visible qu'une autorité secondaire, en tant qu'elle est supposée remplir les fins de l'Eglise invisible. Les Eglises réformées confèrent, croyons-nous, une valeur plus grande à leurs confessions de foi, mais, d'autre part, l'Eglise luthérienne attache plus d'importance à la conception de l'Eglise, à la vocation de ses pasteurs et docteurs, ou du moins aux caractères extérieurs de cette

vocation. La conception de l'Eglise est, en somme, assez indécise chez les protestants ; il n'y a de véritable accord que pour repousser la conception catholique.

Le catholicisme professe sur le point qui nous occupe une théorie fort contestable, mais très forte à cause de son absolutisme même ; il donne l'Eglise visible comme divinement instituée pour garder, administrer le trésor de la révélation, et il oppose une fin de non-recevoir à toute tentative de critique. Cette théorie n'est pas, en effet, susceptible de plus ou de moins, et le protestantisme en a fait l'expérience à ses dépens toutes les fois qu'il a voulu retenir quelque parcelle de cette autorité qui ne s'attache qu'à l'Eglise traditionaliste. Il est plus dans la logique de son esprit et de ses revendications de se suffire avec ses propres moyens, et de considérer simplement l'Eglise comme l'organisme de l'action religieuse chrétienne.

L'existence de plusieurs Eglises, qui ne se comportent pas entre elles comme les diverses parties d'un seul organisme, constitue une anomalie qui n'a pas une explication suffisante dans l'histoire et doit être envisagée comme une conséquence du péché. Ces Eglises historiques doivent être considérées comme des organismes imparfaits pour la réalisation du royaume de Dieu ; lorsque ce royaume sera réalisé, ils disparaîtront et il n'y aura plus d'Eglise visible et militante.

La fonction de l'Eglise étant de préparer les circonstances favorables à la libre manifestation des sentiments religieux, il faut qu'elle s'organise en vue de l'accomplissement le plus parfait de cette fonction. C'est à cette fin que sert le ministère évangélique, et en vue de cette fin que se détermine la vocation pastorale. Ici se manifeste, entre le catholicisme et le protestantisme, une différence radicale. Si l'Eglise n'avait pas d'autre but que l'administration des grâces spéciales attachées à son culte et à ses

traditions, il n'y aurait pas, au sens protestant, de vocation pastorale spéciale, puisque tous les chrétiens sont prêtres, et à ce titre habiles à cette administration. Mais, l'Eglise ayant la charge d'instruire et d'éduquer, c'est-à-dire de former des confesseurs, elle doit s'organiser spécialement en vue de cette tâche et recourir aux talents spéciaux de ses membres, qu'elle cultive en vue de l'accomplissement de cette œuvre. Il n'y a ici pas autre chose qu'un cas de la division du travail ; l'organisation du ministère ecclésiastique se présente à cet égard sous le même aspect que l'organisation d'une fonction sociale quelconque, et peut par conséquent être diverse en raison des circonstances de toute nature au milieu desquelles devra s'exercer ce ministère. C'est un principe bien ferme du protestantisme, qu'il ne saurait y avoir de dogme touchant l'organisation du ministère ecclésiastique.

« L'Ethique enseigne seulement, dit le professeur Schultz, « que l'Eglise, en tant que communauté extérieure, a besoin « soin d'une forme légale et juridique, mais non d'une « forme déterminée. Il convient de juger les diverses « constitutions historiques d'après leur utilité calculée par « rapport aux buts de l'Eglise. L'épiscopat princier (la « papauté) paraît seul être sans rapport avec la tâche de « l'Eglise, qu'il soit considéré comme une délégation des « droits épiscopaux des évêques, ou comme une charge « revêtue en vertu d'un contrat avec les fidèles, ou comme « un droit souverain du seigneur terrien. Par contre, il « n'y a pas de raisons décisives contre les théories épiscopales, presbytériennes et consistoriales, ou contre « toute combinaison de ces diverses formes. Le parlementarisme paraît seulement un expédient douteux, par rapport aux devoirs principaux de l'Eglise (1). »

(1) Herm. Schultz. *Grundriss d. ev. Ethik*, 46, 4. Un peu plus loin, le même auteur ajoute : La fonction propre et nécessaire de l'Eglise est donc

En face de l'Eglise se présente l'Etat et il est nécessaire de définir le rapport qui existe entre eux. Le catholicisme s'étant fait de l'Eglise la conception que l'on sait fut entraîné fatalement dans une lutte tantôt voilée et tantôt ouverte contre l'Etat ; deux pouvoirs souverains de l'ordre temporel ne peuvent pas, en effet, exister l'un en face de l'autre, parce qu'il est de la nature d'un pouvoir souverain d'être unique et omnipotent.

Nous n'avons pas à insister ici sur les thèses aventurées que certains théologiens catholiques ont avancées sur cette question. La théorie catholique est très claire ; Grégoire VII, écrivant à l'évêque de Metz, attribuait à une puissance diabolique l'origine du pouvoir civil dans le monde (1). Thomas d'Aquin a consacré la doctrine catholique sur ce point ; cette doctrine comportait essentiellement, qu'à l'origine le pouvoir appartenait à la collectivité, et que la papauté a le droit absolu de disposer à son gré de la souveraineté civile. Le droit de déposer le prince, de délier les sujets du serment de fidélité, d'exiger du prince la persécution des hérétiques, ne sont que des corollaires de ce droit général. Au concile de Trente, Lainez et Bellarmin avaient nettement formulé la doctrine du peuple souverain et le dernier soutint encore cette théorie dans

celle d'éducateur religieux ; pour cela de simples chrétiens de nom sont insuffisants. En soi, cette fonction d'éducateur ne repose pas nécessairement sur une puissance de vie religieuse supérieure à celle des autres, mais 1^o) sur une préparation spéciale, 2^o) sur une vocation légale autorisant certaines personnes, égales aux autres puisque tous les chrétiens sont prêtres, à se charger de certains devoirs fonctionnels et des droits qui y sont afférents. Le mode suivant lequel se produit la vocation est en soi indifférent. Le serviteur de l'Eglise, c'est celui qui a charge dans l'Eglise, et non le chrétien particulier et privé ; l'Eglise possède le droit inaliénable de créer les charges dont elle a besoin.

(1) *Quis nesciat reges et duces ab iis habuisse principium, qui Deum ignorantes superbia, rapinis, perfidia, homicidiis, postremo universis pene sceleribus, mundi principe diabolo scilicet agitante, super pares, scilicet homines, dominari cæca cupiditate et intolerabili præsumptione affectaverunt.* Ad Herimannum episc. Metensem ; ap. Gieseler II, 2. p. 5.

ses deux écrits : *De membris ecclesix militantis*, et *De romano pontifice*. Les idées que le Jésuite Mariana devait exposer plus tard dans son *De rege et regis institutione*, soulevèrent une réprobation générale ; il n'y a cependant aucune injustice à dire qu'il ne fit que tirer les conclusions extrêmes de la doctrine catholique ; et d'autres théologiens arrivèrent aux mêmes conclusions (1).

Luther réagit énergiquement contre la doctrine subversive du catholicisme, et nous ne pensons pas qu'il soit ici nécessaire de relever l'accusation catholique qu'il voulut par ce moyen gagner les princes à la Réforme. Sa conception de la liberté chrétienne avait pour conséquence la distinction parfaite des deux pouvoirs spirituel et temporel. Luther établit donc que « l'autorité civile est ordonnée de Dieu, pour veiller au maintien du droit et de la paix extérieure, et qu'à côté de l'Evangile, il n'y a pas sur terre un bien plus précieux que l'autorité civile, qui fixe et maintient le droit. » Le pouvoir civil est donc institué de Dieu, mais il appartient à l'ordre de la Création, et non à celui de la Rédemption ; ce n'est donc pas de l'Evangile qu'il tire sa raison d'être et sa justification, puisqu'il lui est antérieur. L'Evangile ne doit pas usurper le domaine de l'Etat, en revendiquant le gouvernement direct des choses du monde. Luther ne se lasse pas d'insister sur la nécessité de bien distinguer et séparer les deux domaines de la loi et de l'Evangile. Tout ce que fait le chrétien dans le domaine de la loi, il le fait non à titre de chrétien, mais dans les limites de sa vocation terrestre ; l'homme a une mission dans la société, sans que l'Evangile la lui prescrive (2).

De même que l'Evangile ne doit pas usurper dans le domaine de la loi, le pouvoir civil n'a rien à voir dans le

(1) Voy. Eisele p. 145 sqq.

(2) Werke. Erl. 22, 76 (80).

domaine de la foi et de la conscience. « Comment l'empereur en viendrait-il à cette singulière idée qu'il doit gouverner ma foi ? ». Le pouvoir civil ne peut donc pas connaître d'hérésie, « car l'hérésie est une chose spirituelle qu'on ne saurait extirper avec le fer, l'eau ou le feu ; seule la Parole de Dieu peut la détruire (1). » Comme d'ailleurs l'autorité civile, en la personne de ses représentants, est chrétienne, le magistrat veille au maintien de l'Évangile ; mais ce point ne regarde évidemment que la pratique extérieure de la religion ; le magistrat fait observer la discipline que l'Église s'est donnée. Le droit de résistance au magistrat est purement passif (2).

La distinction entre l'Évangile et la loi, l'Église et l'État, la Rédemption et la Création, est tellement tranchée, qu'elle constitue une antithèse violente et que l'on a quelque peine à comprendre comment la réforme luthérienne put avoir quelque action sociale. Le réformateur allemand s'est beaucoup occupé de divers problèmes de morale sociale, tels que le rapport de l'État et de l'Église, le mariage, la mendicité, les dettes, l'usure, etc., et les Allemands lui doivent une éternelle reconnaissance pour l'impulsion qu'il a donnée dans le domaine social, mais il serait intéressant de rechercher si l'activité sociale allemande est restée fidèle à la méthode si singulière de Luther. Il n'est pas sans intérêt de citer à ce sujet quelques jugements significatifs. « La distinction (entre la loi « et l'Évangile, l'État et l'Église) va si loin, que l'on a « agité, non sans raison, la question de savoir si la Ré- « forme eût été réalisable et eût réussi à se maintenir en « face du principe catholique, plus applicable socialement, « dans le cas où elle serait restée strictement fidèle à la « conception très particulière de Luther, et où la réforme

(1) Werke. Erl. 22, 90.

(2) *Ibid.* 22, 102 ; 14, 277 (323).

« spécifiquement réformée (calviniste et zwinglienne) ne
« serait pas venu compléter cette conception particulariste.
« Il y avait de nombreuses années que l'Evangile était
« prêché, et l'on hésitait encore en Saxe à entreprendre le
« moindre petit changement dans le culte, quand Carlstadt
« y procéda à l'imitation de ce qui se faisait en Suisse ;
« mais comme il y avait là l'intrusion d'un élément hété-
« rogène, il ne put pas réussir, et se maintenir à la longue ;
« l'inclination fut toujours grande de se soumettre au pape
« sous certaines conditions. A Zurich, au contraire, on
« commença par abolir tout ce qui gênait, par modifier le
« culte et édicter une foule de mesures pour agir sur les
« mœurs et la police de la cité (1). » — « Sans le concours
« du principe réformé (zwinglien), dit Gœbel, la réforme
« luthérienne serait peut-être devenue une espèce de
« Jansénisme et non une réformation de l'Eglise. » — « Si
« Luther, dit Ranke, était resté seul avec ses disciples,
« le principe réformateur aurait vite atteint son équilibre
« stable, mais aurait, peut-être aussi bientôt, perdu l'é-
« nergie interne qui en faisait une force pour le progrès. »
— « Si la conception de Zwingli avait réussi à s'implanter
« sans Luther, le développement historique de l'Eglise
« aurait été brisé, comme aussi Œcolampade avoue que
« sans Luther, la doctrine réformée aurait perdu sa subs-
« tance (2). » Nous n'avons pas à examiner la valeur de
cette assertion que Luther a donné à la Réforme toute la
substance de sa doctrine ; elle paraît assez peu d'accord
avec le développement théologique protestant, qui paraît
se faire plutôt dans le sens réformé que dans le sens
luthérien ; nous voulons seulement retenir que les deux
confessions luthérienne et réformée se complètent heureu-
sement et constituent théoriquement et pratiquement un

(1) Schneckenburger. *Vergleich. Darstell.* I § 9.

(2) Ranke, *Reformationsgeschichte* III, 89.

remarquable mouvement des esprits, très caractéristique et très complet en face du catholicisme.

Dans la ligne générale de sa pensée, Zwingli est d'accord avec Calvin ; pour tous les deux la foi peut être définie *efficax virtus et indefessa actio*. Le *Christus non otiosus* est un chapitre spécifique dans la dogmatique réformée. « *Fideles experiuntur, quam nihil otii det suis* « *Christus* » (1). — « *Fides enim, cum spiritus divini sit* « *adflatus, quomodo potest quiescere aut in otio desi-* « *dere, cum spiritus illi jugis sit actio et operatio ?* » (2) La révélation divine est essentiellement une manifestation de la volonté de la Majesté divine, et entraîne comme conséquence la conformation de la vie aux ordres de cette volonté ; toute l'activité sociale doit être soumise à la norme religieuse prescrite par cette volonté. Le peuple de Dieu doit être un peuple saint, et instituer dans son gouvernement la royauté de Jésus-Christ. Ces principes mirent les chefs réformés, notamment Zwingli, dans une situation difficile vis-à-vis des sectaires qui, comme les Anabaptistes, réclamaient l'application immédiate de la théorie du royaume des cieux. La distinction que Zwingli établit entre l'idéal moral et la réalité, les prescriptions du christianisme et les conséquences nécessaires de l'imperfection humaine, n'était guère faite pour convaincre des gens décidés à rejeter tout compromis. En réalité, l'Eglise et l'Etat font double emploi dans la conception sociale de Zwingli, qui revêt le caractère d'une théocratie démocratique, dans laquelle le peuple saint ne reconnaît d'autre royauté que celle de Christ et se gouverne entièrement d'après sa parole comme loi unique. Tout magistrat qui ne gouverne pas d'après l'Evangile est un tyran, et l'on peut le déposer avec le secours de Dieu, par la volonté unanime

(1) *Fid. chr. exp. Opp. IV, 154.*

(2) *Ibid. IV, 63.*

du peuple, ou même de la partie la plus pieuse de ce peuple. Le peuple qui supportera un magistrat hostile à l'Evangile sera puni (1). La communauté chrétienne est ainsi le détenteur du pouvoir civil, aussi bien que du pouvoir religieux. Toute la différence entre Calvin et Zwingli, c'est que le premier conçoit la communauté d'une façon plus aristocratique et donne plus d'importance au corps enseignant des pasteurs et aux anciens. Dans les deux cas, nous avons un gouvernement théocratique avec Christ pour roi, et l'Evangile (avec inclusion de la Loi) pour code fondamental.

Ce qui caractérise plus particulièrement Calvin, par rapport à Zwingli, c'est le rôle essentiel qu'il donne à la loi ; toute l'éthique réformée postérieure, tant dans la forme que dans le fond, porte la marque de cette influence originelle. C'est la loi qui règle toute l'activité du chrétien vis-à-vis de Dieu et vis-à-vis des hommes.

C'est à la fin de l'Institution, au dernier chapitre, que Calvin consacre quelques pages à l'examen des rapports de l'Eglise et de l'Etat. Il reconnaît, ainsi que Luther, le pouvoir civil comme divinement institué de Dieu, et il est injuste de dire, comme on l'a fait quelquefois, qu'il nourrit contre ce pouvoir une méfiance irréductible. Il constitue le prince défenseur et protagoniste de la religion ; comme tel, le prince doit user de sa puissance contre les récalcitrants et les hérétiques ; on ne peut nier qu'à cet égard la conception calviniste se rapproche de la théorie catholique.

Le droit est formellement reconnu aux sujets, de lutter contre un prince qui ne remplit pas son devoir de défenseur de la véritable religion. Il convient cependant de retenir qu'au préalable Calvin a insisté sur la nécessité de se soumettre au prince, quelque mauvais qu'il soit, tant

(1) *Explic. des 42. Art. I*, 369 sqq.

qu'il n'agit pas contre la religion, et averti de ne pas prendre un désir de licence pour l'intérêt religieux. Sous cette réserve qui n'est pas vaine, et préserve le système de l'arbitraire démocratique, Calvin sanctionne aussi énergiquement que Zwingli le droit de résistance active au prince. « S'il y avait en ce temps-ci Magistrats constituez
 « pour la défense du peuple, pour refréner la trop grande
 « cupidité et licence des Rois (comme anciennement les La-
 « cédémoniens avoyent ceux qu'ils appeloient Ephores...),
 « à ceux qui seroyent constituez en tel état, tellement je
 « ne défendroye de s'opposer et résister à l'intempérance
 « ou cruauté des Rois selon le devoir de leur office : que
 « mesmes s'ils dissimuloyent, voyans que les Rois désor-
 « donnément vexassent le povre populaire, j'estimeroye
 « devoir estre accusée de parjure telle dissimulation, par
 « laquelle malicieusement ils trahiroient la liberté du
 « peuple, de laquelle ils se devroyent cognoistre ordonnez
 « tuteurs par le vouloir de Dieu. » On voit, par l'ensemble du passage, la répugnance de Calvin pour la décision populaire, si facilement licencieuse ; il voudrait n'accorder le dangereux pouvoir de réfréner la licence royale, qu'à un corps de magistrats incapables de se laisser séduire par les emportemens de la foule.

III

**Exposition méthodique des deux conceptions
morales luthérienne et réformée.**

Nous avons, dans les deux paragraphes qui précèdent, donné de la morale luthérienne et de la morale réformée un aperçu essentiel. Cet aperçu comporte, en premier lieu, pour la morale luthérienne une conception caractéristique de la liberté chrétienne, et de cette conception découle une notion remarquable de la vocation. La morale réformée, tout en acceptant ces deux notions de la liberté chrétienne et de la vocation, donne à la loi une signification que la morale luthérienne ne lui reconnaît pas. En second lieu, l'aperçu en question donne pour les deux morales les deux conceptions de l'Eglise et de l'Etat. En ce qui concerne le premier point, il n'y a pas de doute qu'il embrasse la matière essentielle d'un système de morale chrétienne; le second point est plus discutable quant à son importance et peut paraître moins essentiel. Il faut toutefois remarquer que si la science morale peut se constituer en dehors des relations sociales par une construction de purs concepts, elle ne saurait cependant aboutir à un véritable enseignement pratique des biens, des vertus et des devoirs, sans considérer le milieu donné dans lequel cet enseignement sera applicable. La morale chrétienne, fondée sur un fait historique, saurait moins que tout autre se passer de cette considération; elle y satisfait par les deux conceptions de l'Eglise et de l'Etat.

Les deux points que nous avons exposés sont eux-mêmes dans la dépendance la plus directe de la théorie religieuse des deux réformateurs. Il ne suffit pas de les avoir constatés; il faut encore montrer comment cette théorie les engendre, et montrer aussi le rapport qu'ils soutiennent avec elle.

L'accusation capitale, qu'au point de vue très général de l'éthique, les théologiens catholiques portent contre le protestantisme, consiste à dire que les Réformateurs ont institué une religion facile, ayant pour seule fin de procurer la paix aux consciences aux conditions les moins pénibles pour la nature humaine, en les entretenant dans une fausse sécurité touchant leur salut (1). La manière dont cette accusation est formulée et la signification qu'on tend à lui donner, montrent, que pour les théologiens catholiques le vice rédhibitoire de la conception éthique et religieuse du protestantisme est d'affaiblir, d'anéantir, dit-on, l'Eglise envisagée comme instrument du salut et de la sanctification. Les théologiens catholiques se rendent parfaitement compte d'un fait en effet incontestable, à savoir que le protestantisme, par sa conception fondamentale de la foi, constitue une négation radicale de la valeur de l'institution catholique pour l'accomplissement du salut et la direction de la vie chrétienne. A cet égard il convient de rendre hommage à leur clairvoyance. La Réformation a eu, en effet, pour but et pour résultat, de substituer à l'institution catholique devenue incapable de garantir aux âmes la certitude de leur salut, un système de certitude qui abolit cette institution. Les apologistes habiles du catholicisme, comme Mœhler, font porter tous leurs efforts sur un point unique : prouver l'excellence de l'institution catholique, en commençant par la notion de l'Eglise, et en continuant par la

(1) Döllinger : *Die Reformation*, Regensb. 1848. I, 21 sqq. Mœhler : *Symbolik*, III, 14; IV, 29.

notion des sacrements qu'elle dispense. Si le catholicisme arrivait à avoir cause gagnée sur ce point, la victoire finale lui échapperait difficilement; nous sommes donc avertis d'avoir à chercher dans la conception protestante de la foi le moyen de défense le plus solide du protestantisme.

Luther avait fait l'expérience de la vanité de l'institution catholique dans sa prétention d'assurer le salut, et il était arrivé, après beaucoup de luttes, à faire consister la religion chrétienne dans la foi au Dieu vivant révélé au cœur en Jésus-Christ. Objectivement, la religion c'est Jésus-Christ, sa personne et son œuvre; la théologie de Luther est essentiellement une christologie. Subjectivement la religion c'est la foi. Le Dieu de la foi est le Dieu miséricordieux, fort différent du Dieu de la philosophie ou du mysticisme; c'est le Dieu qui s'est révélé à l'homme en Jésus-Christ qui est ainsi pour nous un sûr garant. C'est en Christ que Luther place toute son assurance, toute sa confiance vis-à-vis de Dieu; notre puissance propre est nulle, et ce n'est qu'en Christ que nous sommes libres et forts véritablement. Notre puissance véritable est donc la foi, non pas la foi catholique qui n'est qu'une simple opinion, mais la foi qui comporte le pardon des péchés. Cette foi est vivante et agissante, malgré nos péchés; c'est elle qui nous donne la liberté et la domination sur toutes les choses du monde. Si Dieu est avec nous, et pour nous, il ne saurait y avoir de loi pour nous juger. Tel est le fondement de la liberté chrétienne des consciences.

Que devient l'Eglise dans une semblable conception? Elle n'est plus que la communauté des saints, c'est-à-dire des croyants que Dieu a appelés, éclairés et sanctifiés par sa Parole. C'est cette Parole qui fonde l'Eglise, et cette Parole elle-même n'est pas autre chose que la prédication de la révélation de Dieu en Christ, laquelle produit la foi. Et

ainsi, l'Eglise n'a pas d'autre domaine que celui de la foi, et puisque la religion consiste uniquement dans la foi, et non dans tel ou tel service spécial, le culte public par exemple, le chrétien peut posséder et exercer la foi dans tous les domaines de l'activité naturelle. Ces déductions sont d'une extrême importance et ont leur répercussion dans la conception générale de la morale. Du moment que l'Eglise se fonde sur la Parole, et que celle-ci est donnée dans l'Ecriture, toutes les divagations du mysticisme, toute la science cachée des prêtres, toute l'autorité des Pères, tout l'arbitraire papal n'ont plus aucune valeur. En effet, le simple chrétien peut lire la Parole et l'éprouver au jugement de son intelligence. Si la Parole est la prédication de la révélation de Dieu en Jésus-Christ, elle est le témoignage de Jésus-Christ, et l'Eglise n'a pas d'autre enseignement à donner que l'évangile lui-même. Enfin — et cette dernière déduction est d'une importance capitale pour la morale — puisque pour le chrétien particulier comme pour l'Eglise, tout se ramène à la foi, puisque la foi est le seul commerce de l'homme avec Dieu, et que la foi seule lui est agréable, il ne saurait exister des domaines et des formes propres et spéciales de la piété; la foi se manifeste et agit dans toutes les conditions de la vie humaine et aucune de ces conditions ne jouit à cet égard d'un privilège spécial, aucune ne mérite d'être plus particulièrement considérée comme consacrée au service de Dieu. Le seul service que Dieu demande c'est la foi, laquelle d'ailleurs doit se manifester par l'amour pour le prochain. Il ne faudrait pas tirer de ces prémisses une conclusion précipitée; ici-bas il n'y a que misère et la foi du chrétien ne fera pas que ce monde soit bon. Le chrétien doit attendre l'apparition glorieuse du royaume de Christ et l'idéal qu'il conçoit ne saurait dès ici-bas trouver sa réalisation. Toutefois, s'il faut voir dans cette conception eschatologique

que le protestantisme moderne semble trop oublier, une expression correcte au point de vue de la doctrine évangélique, il n'en reste pas moins que l'idéal de la vie religieuse est transformé. Transformé aussi l'idéal moral, par voie de conséquence, car dorénavant c'est dans l'ordre religieux que se fonde l'idéal moral (1). L'idéal nouveau de la vie chrétienne est une déduction de la doctrine vivante de la foi, mais la conséquence acquiert une importance si considérable, qu'elle apparaît à son tour comme le principe d'une puissance nouvelle. L'idéal de perfection catholique compliqué et raffiné, n'était proposé qu'à une élite, à une aristocratie intellectuelle, et restait lettre close pour le peuple chrétien. L'idéal nouveau est proposé à tous, car tous peuvent connaître Dieu par la foi et mettre en lui leur confiance; tous ceux qui appartiennent à Christ possèdent un Dieu, quelle que soit d'ailleurs leur condition ici-bas.

Si nous examinons, de ce point de vue nouveau, les principaux objets de la vie sociale avec lesquels la religion est en rapport, nous aurons peine à les reconnaître, tellement la conception en est transformée. La science est délivrée de la contrainte de l'autorité ecclésiastique et se livre à la recherche du vrai d'une façon désintéressée; l'Etat n'est plus l'institution fatale, produit de la violence et de la nécessité, inféodé à l'Eglise, mais l'organisation souveraine de la vie publique; le droit n'est plus quelque chose d'incertain et d'indéfinissable, moyen terme vague entre la puissance du fort et la vertu du chrétien, mais une puissance voulue de Dieu, indépendante de l'Eglise et acceptée dans l'Etat comme la règle des relations; le mariage n'est

(1) Luther a fait subir à l'idéal de la perfection religieuse une transformation telle, que depuis le siècle apostolique les chrétiens n'en avaient pas vu de si grande. Cette transformation de l'idéal religieux en a amené une non moins grande de l'idéal moral, car à vrai dire ce dernier n'avait plus de fondement solide que dans l'ordre religieux. Voy. Harnack. *Lehrb. d. Dogmengesch.* III, 708.

plus une concession que l'Eglise fait à la chair, mais une institution divine, une union des sexes, libre de la tutelle de l'Eglise, aux fins de la conservation de l'espèce, et en même temps une école de moralité supérieure ; la bienfaisance sociale n'est plus un vain et casuistique exercice de l'âme pour assurer son salut, mais un libre service de l'amour vis-à-vis du prochain, service qui trouve dans le secours qu'il prête son but dernier et son unique salaire. Et enfin, la vie civile, avec ses multiples activités, n'est plus le contraire de la vie religieuse, mais elle est le vrai état ecclésiastique, le domaine dans lequel doit agir et se manifester le caractère chrétien, qui a ses racines dans la foi, le vrai état ecclésiastique, parce que l'Eglise se trouve partout où se trouve la foi et que celle-ci est indépendante de toutes les conditions sociales spéciales (1).

Harnack remarque très justement que l'on s'engage dans une fausse voie en présentant de la doctrine luthérienne un thème compliqué. La terminologie dont Luther se sert est extrêmement libre, et les expressions scolastiques n'y jouent souvent que le rôle de synonymes. Il ne faut pas essayer de prolonger les lignes du schéma de cette théologie, mais au contraire s'efforcer de les simplifier. Sur chaque point particulier de discussion, Luther procède comme s'il s'agissait de sa doctrine tout entière ;

(1) Nous empruntons à Harnack (op. cit.) cette esquisse de l'idéal religieux et moral de Luther ; cet auteur considère l'œuvre de Luther à cet égard comme une *réduction* de l'idéal religieux et moral du catholicisme. Ce côté de la question n'offre pas pour notre dessein un intérêt direct ; nous n'avons donc pas à nous en occuper. Les considérations qui suivent, sur la théologie de Luther, sont pour l'essentiel empruntées du même auteur ; elles sont d'ordre théologique, c'est-à-dire spéculatif, mais il est facile de se rendre compte de leur importance dans la morale. — Nous n'ignorons pas que l'on peut donner du système luthérien une interprétation beaucoup plus conservatrice que celle de Harnack, mais il y a convenance et profit à tirer, ainsi qu'il le fait, les conséquences logiques et franches d'un enseignement que Luther n'a pas rigoureusement développé.

c'est là une impression à laquelle on ne peut échapper en lisant les écrits du réformateur.

Luther envisage Dieu sous deux rapports : en dehors de Christ et en Christ, ou le Dieu de la création et le Dieu de la rédemption ; nous connaissons déjà l'importance de cette conception dans ses conséquences d'ordre moral et politique. Dieu sans le Christ, c'est le Juge ; en Christ Dieu est le Père qui fait grâce. Vues sous le rapport de Christ les propriétés divines, la *veritas*, la *justitia*, la *gratia*, etc., sont les *promissiones dei*, qui ont pour fin unique la *remissio peccatorum*. En Christ donc, Dieu n'a qu'une volonté : notre salut ; en dehors de Christ, il n'y a aucun fondement à faire sur la volonté de Dieu. On conviendra que la conclusion est importante et qu'elle est fort éloignée de la conception calviniste ; nous trouvons ici pour la première fois l'affirmation d'un dualisme que Calvin ne connaît pas, et que Luther rencontre toujours devant lui ; on se rend compte aussi que le rôle de Jésus revêt de prime abord une importance capitale. Mais il y a plus, car pour Calvin aussi le rôle de Christ est d'importance capitale, et cependant l'on pressent que cette différence dans le rôle de Jésus-Christ repose sur la nature intime, sur l'essence du médiateur, et qu'en fait la conception christologique n'est pas la même ; nous nous retrouverons plus tard en face de cette question.

Le Dieu de la foi est le Dieu de Christ, le Dieu sur lequel se fonde notre confiance, qui s'est révélé une fois pour toutes en Jésus-Christ, et dont la révélation se poursuit dans la chrétienté par le Saint-Esprit de Dieu. Pour la foi donc, Dieu, Jésus-Christ et le Saint-Esprit sont étroitement unis ; la foi ne connaît pas de Dieu en soi, mais seulement un Dieu révélé en Christ et que le Saint-Esprit nous présente perpétuellement. Celui en qui la foi est vivante ne conçoit en ce Dieu trinitaire ni mystère, ni contradiction.

La connaissance que la foi possède de Jésus, et que la foi seule peut posséder, est la connaissance de la « fonction » et des « bienfaits » de Christ. Ces derniers se ramènent à la « réconciliation », qu'il a fondée en nous acquérant, par sa vie et sa mort, le pardon de nos péchés (*vere natus, passus, mortuus, ut reconciliaret nobis patrem et hostia esset non tantum pro culpa originis, sed etiam pro omnibus actualibus hominum peccatis. — Conf. August. 3*). C'est là le point capital de l'évangile, l'évangile même, le fondement de la foi. La mort de Christ nous est caution que satisfaction a été donnée à la Loi et à la Justice de Dieu, et que Dieu nous a reçus à merci et nous reçoit perpétuellement par son Saint-Esprit.

Le calvinisme nous représente davantage la nécessité de l'appropriation du salut qui, à vrai dire, n'est pas la même chose que cette perpétuelle action de l'Esprit pour nous amener dans les mains miséricordieuses de Dieu ; toutefois le procès de l'Esprit n'est pas le même. Au fond, et c'est là l'essentiel, pour Luther et Calvin, Jésus a satisfait à la justice divine ; mais immédiatement après l'orientation diffère, comme nous le verrons plus tard. Il n'y a pas de distinction importante à faire touchant le réalisme, nous dirions presque le matérialisme des deux confessions ; le sang de Christ a été répandu, et c'est là l'heureux gage que nous possédons. Qu'une semblable conception qui met au premier plan la matérialité du fait, sans mentionner seulement la force spirituelle productrice du fait matériel, puisse produire une morale religieuse marquée du caractère d'une certitude brutale et au fond égoïste, cela ne nous paraît guère contestable. Il n'y a là qu'une simple remarque applicable à la morale protestante tant luthérienne que calviniste ; comme nous poursuivons avant tout le parallèle des deux morales, nous n'insistons pas davantage sur une digression.

La satisfaction fournie par Jésus-Christ nous ramène à la conception du rôle de Jésus. Ce n'est pas assez de dire que Jésus est notre frère ; en Christ qui a souffert et expié pour nous, Dieu lui-même s'offre à nous, s'abaissant afin que notre cœur puisse en prendre possession et le contenir. La foi ne trouve aucune difficulté en l'humanité et en la divinité de Jésus, non plus que dans leur coexistence ; elle est seulement attentive à la consolante certitude qui en résulte, que la grâce de Dieu est évidente et comme palpable dans l'activité du Christ historique. Le Christ de la crèche et de la croix et le Christ glorifié sont les deux extrêmes que la foi unit et saisit l'un dans l'autre ; le Luthérien ne se lasse pas de méditer ce contraste duquel son esprit tire la certitude d'un Dieu qui s'est fait petit pour que nous puissions le recevoir, mais qui pourtant est toujours le Dieu glorieux. Le Réformé ne s'attarde pas ainsi dans la méditation, ou plutôt la contemplation, et cette différence spéculative produit deux genres de piété ; nous aurons à revenir sur ce point.

Le péché, du point de vue de la foi, est moins d'ordre moral que religieux ; il consiste essentiellement dans l'absence de crainte, d'amour et de confiance vis-à-vis de Dieu. Sans Christ tous les hommes sont pécheurs, parce que sans lui ils ne connaissent que le Dieu qui juge et condamne et ne connaissent pas le Dieu qui pardonne. Il y a péché là où il n'y a pas de foi, et c'est pourquoi le péché est d'ordre religieux. C'est un point bien ferme de la conception paulinienne que tout ce qui ne provient pas de la foi est péché ; cette conception comporte en morale les conséquences les plus profondes : toute l'activité de l'homme doit provenir de la foi, c'est-à-dire avoir Dieu et sa volonté comme but dernier et suprême ; il ne saurait y avoir d'autre fin moralement bonne des actions. Le péché fondamental, source de tous les autres, c'est d'être sans Dieu,

c'est l'incroyance ou l'impossibilité pour l'homme de fonder sa confiance en Dieu. En tant que l'homme est la créature de Dieu, créée par lui et pour lui, il possède dans la crainte, l'amour et la confiance vis-à-vis de Dieu, la *justitia originalis*, qu'il perd par l'incroyance; une fois que cette justice est perdue, Dieu seul peut la rétablir, et c'est ce qu'il a fait, après la chute, par Jésus-Christ qui a aboli la culpabilité et ramené l'homme au Dieu qui fait grâce. Tout ce procès de la justice originelle, de la chute, du péché et de la restauration de la justice primitive, agit fortement sur le procès de la vie morale du chrétien, ou plutôt ce dernier se ramène pour le chrétien au procès religieux. C'est donc dans l'ordre religieux qu'il faut aller chercher la différence que l'on aperçoit dans l'ordre moral; si l'on compare les deux conceptions morales luthérienne et réformée, on apercevra des tendances diverses, dont il est difficile de découvrir la cause. Pour cela, il faut remonter de la pratique morale à la théorie religieuse, de l'activité multiple de l'âme à la loi fondamentale qui la gouverne, et nous sommes ainsi ramenés à la question de la sanctification, et par elle à la christologie, indirectement.

Une des questions dont la solution est très importante pour la morale est celle de la liberté de la volonté; sur ce point encore, Luther a complètement ruiné la conception catholique. La théologie du moyen âge professait le dogme de la prédestination, mais en réalité tous les théologiens (tant de l'école de Thomas d'Aquin que de celle de Duns Scot) n'accordaient aucune valeur réelle à ce dogme; la position qu'ils prenaient en morale consistait à dire que Dieu offre à l'homme, dans la révélation, l'instrument du salut, mais qu'il appartient à l'initiative humaine de se l'approprier. Luther enseigna que Dieu a, non seulement ordonné l'institution objective du salut, mais encore qu'il donne la foi et produit la pénitence. Le procès interne de

la foi et de la pénitence n'est nullement un produit de la raison humaine ; Luther, comme autrefois l'apôtre Paul, a fait l'expérience que Dieu le produit directement. L'importance de la conception luthérienne sur ce point, consiste en ceci, dit Harnack, « que Luther a rompu avec cette représentation qui fait consister la vie religieuse, d'une part dans la participation aux actes historiques et sacramentaires que Dieu produit et tient en réserve, et de l'autre en certains actes d'ordre subjectif qui, sous une forme ou sous une autre, sont des actes humains ». La révélation objective et l'appropriation subjective ne doivent pas être séparées ; Dieu produit la foi aussi bien que tout le côté extérieur de la révélation. Toutefois, Luther ne développa point cette conception avec toute la vigueur qu'elle comporte, et après lui les théologiens, à commencer par Mélanchthon, revinrent à l'ancienne conception, en cherchant un terme moyen dans lequel se conciliaient tant bien que mal le libre arbitre et la grâce ; la controverse synergiste en fournit la preuve manifeste.

L'opposition de l'Evangile et de la loi d'une part, la distinction et la séparation parfaite de la justification et de la foi de l'autre, nous offrent une solution plus claire que celle qui porte sur la prédestination et la liberté de la volonté. Les conséquences qui résultent pour la morale de la solution luthérienne sur ces deux points, sont de la plus grande importance, en même temps que très connues, ce qui nous permettra d'être bref. Luther manifesta toujours une certaine prédilection pour la représentation de sa conception chrétienne, sous la forme d'une opposition de la loi et de l'Evangile ; ce fut, semble-t-il, la première conclusion claire qu'atteignit sa pensée. Cette pensée se relie étroitement à celle de Paul sur le même sujet : la loi a été donnée afin qu'elle fût violée, et que le péché de l'homme fût manifesté. Tous les enseignement abstraits, tous les

commandements, ne servent à rien ; seule la personne de Christ a de l'efficacité pour le salut de l'homme ; à la place de l'*evangelium*, des *promissiones dei*, Luther met simplement Christ. L'évangile n'est pas une simple prédication, une possibilité de salut ; il est le salut, la rédemption même. Luther n'était pas un philosophe, se complaisant dans l'abstraction, il ne sait, pour ainsi dire, rien de Dieu en soi, de l'Évangile en soi, de la foi en soi, de la réconciliation en soi ; tout cela se tient, pour lui, avec la personne de Christ, et c'est cette différence qu'il met en lumière par le contraste de la loi abstraite et de l'Évangile manifesté en la personne de Christ. Le protestantisme a, au moins, retenu de cette conception le rôle de la personnalité de Jésus, dans la vie morale chrétienne ; le chrétien protestant substitue partout à la loi morale abstraite, au commandement et aux motifs abstraits, purement rationnels et logiques, la personne du rédempteur ; le calvinisme, lui-même, ne fait pas exception, car le commandement divin qu'il pose toujours comme loi de l'action, est relatif à Christ, ne trouve son explication et sa signification véritables qu'en la personne de Christ.

Il était peut-être difficile de construire le système de la morale en faisant déchoir la Loi de la place prééminente qu'elle avait toujours occupée ; cela n'était pas impossible cependant, car rien, dans la conception de Luther, ne s'oppose à ce que la loi, le commandement, ne soient considérés comme des instruments au service de l'Évangile, et ne reçoivent par là une valeur pédagogique. Il n'en fut pas ainsi, et il faut bien reconnaître que Luther avait peu contribué à coordonner les deux concepts de la Loi et de l'Évangile ; sa méthode unique et uniforme aboutit toujours aux oppositions, aux contrastes violents, et apparaît, à cet égard, bien inférieure à la logique puissante de Calvin. Les moralistes luthériens, croyant en effet l'opposition de

la Loi et de l'Evangile irréductible, s'efforcèrent de trouver des moyens termes et laissèrent subsister, l'une en face de l'autre, comme deux principes de nature différente, deux grandeurs incommensurables, l'Evangile et la Loi.

La distinction de la *justificatio* et de la *sanctificatio* est devenue un lieu commun chez les Luthériens, et c'est sur ce point que porta la violente controverse soulevée par Osiander ; cette solution radicale risque d'être mal interprétée, si on la ramène à un simple mot d'ordre. La pensée de Luther, dit Harnack, était bien plutôt que la *vivificatio* ou *justificatio* (Harnack a tort d'assimiler l'un de ces termes à l'autre, sans plus ample explication), consiste dans le « *sine merito redimi de peccatis* », le « *non imputari peccatum* », et le « *reputari justitiam alicui* », et encore, à titre de conséquence, que la *gratia* doit être identifiée avec la *misericordia*, c'est-à-dire avec l'*impletio promissi* dans l'activité historique du Christ, et enfin, à titre encore de conséquence, que la *fides* est la confiance en la vérité de Dieu et en l'œuvre de Christ pour nous. *Fides, credere Deo, sapientia crucis Christi (scilicet intelligere, quod filius Dei est incarnatus et crucifixus et suscitatus propter nostram salutem), deo satisfacere in Christo* sont des expressions convertibles, dans la conception luthérienne (1).

(1) Harnack (op. cit. III, 717) trace de la conception luthérienne de la justification, le schéma suivant : 1) Toutes les propriétés de Dieu se ramènent, pour nous, à celle de sa justice, par laquelle il nous justifie (la justice de Dieu est donc grâce, vérité, miséricorde et sainteté, à la fois) ; 2) Dieu agit, et non pas l'homme ; 3) Toute notre relation avec Dieu repose sur le « *propter Christum* », — c'est dans la *justitia Christi* que Dieu nous considère, et c'est cette justice qu'il nous applique ; 4) La *justitia Dei*, telle qu'elle apparaît dans l'Evangile, produit deux choses : la mort et la vie, ou encore la condamnation et la mort du vieil homme, et l'éveil du nouveau ; 5) La justification par la foi a lieu en tant que la foi est engendrée, et celle-ci est moins la réponse de l'homme à un acte divin, que le moyen même par lequel Dieu accomplit notre justification et nous l'applique ; 6) La justification n'est pas autre chose que le par-

Après cette rapide esquisse de la conception religieuse et morale de Luther, il nous sera permis d'être encore plus bref touchant la conception réformée. Si nous devons l'examiner, à son tour, dans toutes ses parties, et lors même que sur chacune d'elles, nous ne fissions que donner quelques brèves indications, nous serions obligé de nous répéter. Il est incontestable, en effet, que les points fondamentaux de chacun des deux systèmes, se retrouvent dans l'autre, bien que la matière dont ils traitent s'y trouve à des endroits différents. D'une part, on peut faire la remarque que l'économie générale de chacun des deux systèmes offre une grande ressemblance, on pourrait parfois dire un accord presque parfait, avec l'économie de l'autre système ; et d'autre part, on peut aussi remarquer que chacun des deux systèmes offre certains traits ou caractères spéciaux qui ne se trouvent point dans l'autre. Un simple coup d'œil sur les *loci* de chaque système permet d'acquérir la certitude de ces deux faits. Il n'entre pas dans notre dessein de rechercher les rapprochements ou les antithèses que l'on peut établir entre les deux systèmes. Quelques remarques ont seules de l'intérêt pour le but que nous nous proposons.

Dans l'esquisse que nous venons de donner de la con-

don du péché, et en ce pardon tout est consommé, à savoir, la vie et la béatitude ; 7) la justification n'est donc pas le commencement (du procès du salut), mais le commencement, le milieu et la fin ; 8) la justification comprend deux choses en une seule, la justice accomplie et consommée, et la justice qui se réalise progressivement ; la première de ces justices est contenue dans la justification en tant que l'homme, par la foi, obtient le pardon, et la seconde y est contenue également, en tant que la foi, qui s'est assurée en Dieu, est seule capable de produire des œuvres bonnes. — Nous répétons ici l'observation que nous avons faite, touchant l'interprétation générale de la doctrine luthérienne par Harnack ; sur ce point particulier de la justification, cette interprétation rencontre de grandes difficultés, et elle pourra paraître difficilement conciliable avec la justification luthérienne, essentiellement conçue comme *actus forensis* et la foi nettement séparée de l'amour.

ception luthérienne, d'après Harnack, nous avons mis suffisamment en lumière un caractère assez remarquable de la pensée de Luther. Le réformateur allemand n'est pas un esprit spéculatif, et l'abstraction est rare chez lui. Il en va autrement dans le système réformé ; l'abstraction et la spéculation se donnent une assez libre carrière sur des points comme la théologie naturelle et la théologie révélée, l'existence, la notion et les attributs de Dieu, l'homme et la création, et quelques autres encore dont on trouverait difficilement l'équivalent dans le système luthérien. On peut même dire que ce caractère d'ordre philosophique et spéculatif est ce qu'il y a de plus frappant chez Zwingli.

Zwingli apporte dans son entreprise de réforme religieuse et morale une forte culture philosophique ; toute son œuvre porte l'empreinte d'une raison logique qui la rend très différente de l'œuvre luthérienne. Le Dieu de l'Evangile est le même que celui d'Aristote ; c'est le Dieu invariable qui met tout en mouvement : *operatur omnia in omnibus*. Le signe manifeste que Dieu opère dans l'esprit de l'homme, c'est la conduite de ce dernier, et les païens, eux-mêmes, témoignent par leur conduite morale, qu'ils ont la connaissance de Dieu. Dieu agit en l'homme par la foi qui devient principe d'action : *Fideles experiuntur quam nihil otii det suis Christus*. Il n'y a dans la pensée de Zwingli aucun de ces heurts violents, fréquents chez Luther ; l'établissement de la vérité religieuse apparaît comme le développement naturel des facultés humaines. L'homme a soif de vérité, de certitude, et ce besoin ne peut être satisfait que par la vérité de la religion chrétienne qui nous assure du pardon de nos péchés, car en eux seuls, en effet, gît l'obstacle à notre bonheur (1). Le

(1) *Evangelium autem nihil aliud est quam certa salus per Christum, quo nihil nobis gratius, salubrius aut pretiosius nuntiari potest.*—*Sentit*

christianisme est ainsi relié à la philosophie, le Dieu de l'Evangile et celui du Cosmos ne font qu'un et l'histoire générale du monde acquiert ainsi une ampleur bien digne de satisfaire la pensée dans sa recherche d'une synthèse générale. La loi, revêtue d'une majesté souveraine, apparaît dans la morale, avec toute la dignité qu'elle emprunte de Dieu même. N'y avait-il pas là déjà une indication que les Grotius, les Pufendorff et leurs élèves utiliseront plus tard (1).

La morale de Calvin offre des ressemblances qui ne sont pas superficielles avec celle de Luther ; ces ressemblances s'expliquent si l'on considère que, pour tous les deux, la morale est dans la plus étroite dépendance de la doctrine et particulièrement de la foi et du dogme de la justification, qui sont dans les deux systèmes les deux points de première importance. Cependant, il faut quelque application pour découvrir entre ces deux morales la parenté réelle qui les unit ; leurs différences sont par contre très apparentes.

La morale calviniste (2) est théologique et s'adresse, non pas à l'homme naturel, mais au croyant et au régénéré. Les deux morales philosophique et chrétienne se distinguent en ce « qu'iceux (les philosophes), selon qu'ils « estoient pleins d'ambition, ont affecté une apparence la « plus notable qu'ils pouvoient, pour donner lustre à l'or-

ergo homo intus in corde fidem ; tunc enim nascitur, quum homo sibi desperare incipit ac soli Deo fidendum esse videre. Absoluta vero est, quum se homo totum abjecit et ante solam Dei misericordiam projecit, sed hoc pacto, ut de ipso propter Christum pro nobis impensum nihil diffidat. Hoc autem quis ignorare potest, qui fidelis est. Tunc enim primum liber es a peccato, quum se mens inconcusse credit morti Christi, quum in ea quiescit. — De vera et falsa religione p. 195, 230.

(1) Il ne faut pas croire que cette tendance philosophique soit spéciale à Zwingli ; nous la retrouvons chez les auteurs calvinistes (voy. Heppe : *Die Dogmatik d. ev. — ref. Kirche*), et l'histoire de la morale réformée en fournit la preuve manifeste.

(2) L'*Inst. Christ.* renferme (III, 6-10) un plan de morale chrétienne.

« dre et disposition dont ils usoyent afin de montrer leur
« subtilité. Au contraire, le saint Esprit, pour ce qu'il
« enseignoit sans affectation et sans pompe, n'a pas tou-
« jours observé ne si estroitement certain ordre et méthode :
« néanmoins puis qu'il en use aucunes fois, il nous signifie
« que nous ne le devons mespriser ». — « Car ils (les phi-
« losophes) ne montent jamais plus haut que d'exposer la
« dignité naturelle de l'homme, quand il est question de
« luy monstrier quel est son devoir ». Malgré ces paroles
sévères à l'adresse de la morale philosophique, paroles
qui rappellent les *splendida vitia* d'Augustin, il ne serait
pas difficile de montrer que la conception réformée ne refuse
pas absolument toute valeur à la nature humaine, et nous
sommes d'avis qu'il n'est pas impossible de concilier la
morale réformée avec les données générales d'une morale
philosophique. Il suffirait pour cela d'écarter de la morale
réformée le *decretum speciale* qui n'est peut-être pas partie
intégrante du système autant qu'on a paru le croire.

La morale chrétienne, selon Calvin, doit être prise de
l'Ecriture, à savoir de l'Ancien et du Nouveau Testament (1).
Ce principe formel, sans faire défaut dans la conception
luthérienne, n'y revêt point une aussi importante signifi-
cation. La morale tirée de l'Ecriture propose à l'homme
l'honneur de Dieu comme règle de la conduite. La conduite
du chrétien doit être une vie nouvelle que Dieu lui impose
comme accomplissement de la loi morale. Mais, Dieu ne
pose pas le devoir d'une façon abstraite, ainsi que le font
les philosophes ; il donne aussi en Jésus le pouvoir néces-
saire à son accomplissement. La morale reçoit donc de la
théologie la détermination du fondement objectif sur lequel
elle s'appuie. Ce fondement est connu ; c'est celui de l'élec-

(1) Nous ne saurions exposer ici la doctrine réformée de *scriptura sacra*
et de *fundamento doctrinæ scripturæ sacræ* ; sur ces deux points, voy.
Heppé : *Die Dogmatik d. ev. — ref. Kirche*.

tion divine qui détermine tout le procès moral à titre de conséquence (1).

Le principe subjectif de toute la morale protestante est la foi ; elle se distingue par là très nettement de la morale catholique. « Ils allèguent, dit Calvin, que les bonnes œuvres sont détruites quand on presche la justification de la foy ;... nous ne songeons point une foy qui soit vuide de toutes bonnes œuvres, ou une justification qui puisse consister sans icelles : mais voilà le nœud de la matière, que j'à soit que nous confessions la foy et les bonnes œuvres estre nécessairement conjointes ensemble : toutesfois nous situons la justice en la foy, non pas aux œuvres... Par la foy nous appréhendons la justice de Christ, laquelle seule nous réconcilie à Dieu. Or nous ne pouvons appréhender cette justice, que nous n'ayons aussi sanctification... De cela s'ensuyt que Christ ne justifie personne qu'il ne le sanctifie quant et quant. Car ces bénéfices sont conjointes ensemble comme d'un lien perpétuel, que quand il nous rachète, il nous justifie : quand il nous justifie, il nous sanctifie ». (2)

En principe, il n'y a pas sur ce point une conception

(1) On peut prétendre, comme on le verra ci-après, que le chrétien réformé part de l'expérience ou assurance de son propre salut, ce qui offre une grande ressemblance avec le point de départ luthérien, mais ce n'est là qu'un moment fugitif du procès de sa pensée. Celle-ci remonte immédiatement à Dieu le maître souverain et absolu. Ce Dieu qui est *actus purissimus* forma le dessein éternel par lequel toutes choses sont instituées pour la démonstration de sa gloire. Comme dans ce dessein éternel était enveloppée toute l'histoire de l'humanité, et qu'en particulier la chute de l'homme y était prévue, le Dieu absolu qui avait décrété la création comme manifestation de sa gloire et conclu avec l'homme le pacte des œuvres, forme également de toute éternité, et comme Dieu trinitaire, le décret spécial de prédestination destiné lui aussi à manifester sa gloire, et dans lequel Jésus, la seconde personne de la Trinité, joue le rôle de médiateur et devient l'instrument de l'élection des uns et de la réprobation des autres. — Voy. Heppe : *Die Dogmatik d. ev. — ref. Kirche.*

(2) *Instit.* III, 16, 1.

réellement différente de celle de Luther, mais il faut remarquer cette insistance à joindre toujours les bonnes œuvres et la foi.

La sanctification calviniste est objectivement liée au décret et celui-ci, à son tour, devient chez le chrétien objet de certitude subjective, à savoir de la façon suivante : la sanctification est liée à la justification, au rachat, à l'élection, au décret ; donc si nous remarquons en nous les fruits de la justification, nous pouvons être assurés d'une clause favorable du décret à notre égard. Mais, malheureusement, cette remarque ne peut qu'être le résultat d'un procès psychologique dans le cours duquel nous pouvons nous égarer et conclure faussement (1). Luther ne fait pas dépendre de ce procès la certitude de notre justification ; il la place dans la foi elle-même qui se suffit à elle seule et n'a pas d'autre confirmation que les instruments de grâce que l'Eglise possède dans les sacrements. Or ceux-ci, comme l'Eglise elle-même, n'ont de fondement solide que dans la Parole, c'est-à-dire dans la foi même.

Puisque nous sommes justifiés par la foi, il en résulte pour Calvin comme Luther, que nous sommes libres et non plus soumis à la contrainte de la loi. « Cette liberté chrétienne, dit Calvin, est située en trois parties. La première est que les consciences des fidèles, quand il est question de chercher assurance de leur justification, s'eslèvent

(1) La doctrine réformée n'a jamais admis que le fidèle dût acquérir la certitude parfaite de son élection, il n'y a pas sur ce point un enseignement qu'on puisse appeler orthodoxe ; voy. Jurieu, *Justification de la Morale des Réformés* (La Haye 1685) au Livre IV et en particulier au ch. II. — Cf. Heppe (op. cit.) de *prædestinatione* : Il ne saurait y avoir sur ce point certitude *a priori*, mais seulement *a posteriori*, en tant que nous devons nous efforcer d'acquérir cette certitude et que nous le pouvons, si nous remarquons en nous la foi vivante en Christ, l'application à la sanctification et que nous ayons pour nous le témoignage du Saint-Esprit ; mais cette assurance a des degrés, ce qui revient à dire qu'elle n'est pas absolument nécessaire.

« et dressent par-dessus la Loy et oublient toute la justice
« d'icelle. Car puisque la Loy ne laisse nul juste, ou il
« nous faut estre exclus d'espérance d'estre justifiez, ou il
« nous faut estre délivrez d'icelle... L'autre partie de la
« liberté chrestienne, laquelle dépend de ceste précédente,
« est telle : c'est qu'elle fait que les consciences ne servent
« point à la Loy comme contraintes par la nécessité de
« la Loy : mais qu'estans délivrées de la Loy, elles obéis-
« sent libéralement à la volonté de Dieu... La troisième
« partie de la liberté chrestienne nous instruit de ne faire
« conscience devant Dieu des choses externes, qui par soy
« sont indifférentes. ... Il faut diligemment considérer, dit
« Calvin un peu plus loin, que la liberté chrestienne en
« toutes ses parties est une chose spirituelle... Il y a
« double régime en l'homme. L'un est spirituel, par lequel
« la conscience est instruite et enseignée des choses de
« Dieu et de ce qui appartient à la piété. L'autre est poli-
« tique ou civil, par lequel l'homme est apprins des offices
« d'humanité et civilité qu'il faut garder entre les hommes...
« Cette distinction sera pour nous advertir que ce que
« l'Evangile enseigne de la liberté spirituelle, nous ne le
« tirions point contre droict et raison à la police ter-
« rienne. » (1) La ressemblance est jusqu'ici complète avec
la théorie luthérienne de la liberté chrétienne ; elle persiste
encore en ce qui concerne la vocation :

« Dieu commande à un chacun de nous, de regarder sa
« vocation en tous les actes de sa vie. Car il cognoist
« combien l'entendement de l'homme brusle d'inquiétude,
« de quelle légèreté... Pourtant, de peur que nous ne trou-
« blissions toutes choses par nostre folie et témérité, Dieu
« distinguant ces estats et manière de vivre, a ordonné à
« un chacun ce qu'il auroit à faire. Et afin que nul n'ou-
« trepassast légèrement ses limites, il a appelé telles

(1) *Instit.* III, 19, 1.

« manières de vivre, Vocations. Chacun doncques doit
« réputer à son endroit que son estat luy est comme une
« station assignée de Dieu, à ce qu'il ne voltige et circuise
« çà et là inconsidérément tout le cours de sa vie...
« D'avantage, si nous avons nostre vocation comme une
« reigle perpétuelle, il n'y aura point de certaine tenue
« ne correspondance entre les parties de nostre vie. Pour-
« tant celuy qui aura adressé sa vie à ce but, l'aura très-
« bien ordonnée... De là il nous reviendra une singulière
« consolation : c'est qu'il n'y aura œuvre si méprisée, ne
« sordide, laquelle ne reluise devant Dieu, et ne soit fort
« précieuse, moyennant qu'en icelle nous servions à notre
« vocation » (1).

Dès qu'il s'agit de passer à la réalisation de la théorie, c'est-à-dire de décider comment nous userons de cette liberté chrétienne, les deux réformateurs ne sont plus d'accord. Tous les deux admettent, certes, que nous devons nous servir de cette liberté pour le service de Dieu, mais il ne conçoivent pas ce service de la même manière. Nous savons que pour Luther la foi nous affranchit du service de la loi, c'est-à-dire des œuvres, d'où il ne faut pas d'ailleurs se hâter de conclure que la loi devient inutile pour l'homme. En effet, premièrement elle conserve toute sa signification dans la société à titre de règle des relations (*usus politicus*); secondement, le chrétien n'est jamais parfait ici-bas et le vieil homme subsiste toujours en lui, ce qui a pour conséquence que le chrétien doit faire pénitence chaque jour, et marcher vers la liberté en restant soumis à la loi. La fonction importante qui revient à la loi, dans la conception luthérienne, consiste à convaincre l'homme de péché (*usus theologicus vel elencticus*). La conception réformée, d'une manière générale, par sa notion capitale des alliances et testaments, devait attribuer une importance

(1) *Instit.* III, 10, 6.

très considérable à la loi, puisque aucune sanction ne saurait être donnée à l'accomplissement ou à la violation des clauses de l'alliance, sans l'existence d'une loi promulguée. Il y eut donc d'abord une loi (*lex naturalis*) avec le primitif *fœdus operum*, il y eut ensuite la loi de Moïse, et enfin la loi actuelle fonctionnant avec le *fœdus gratiæ*. Calvin admet naturellement, comme Luther, l'*usus politicus* de la loi et aussi l'*usus theologicus*, mais il admet de plus un troisième usage de la loi (*tertius usus*), propre aux régénérés, et c'est même sur cette troisième acception qu'il insiste vis-à-vis des Libertins : *manet per Christum inviolabilis legis doctrina*. « De tous les réformateurs, « dit Lobstein, Calvin est celui qui met le plus sa morale « dans la dépendance du Décalogue. Les dix comman- « dements sont les règles de la conduite que Dieu lui- « même nous a prescrites et nous impose; nous avons en « elles la norme parfaite de toute la justice; elles em- « brassent tout ce qui a trait à la piété et à la vertu; en « les observant nous nous acquittons parfaitement de notre « devoir moral. Leur grande importance apparaît aussi par « le fait que Dieu a expressément répété dans le Penta- « teuque la législation du Sinaï, et cette importance se « manifeste en ce qu'au dernier jour nous serons tous « jugés d'après cette mesure. » (1) Le caractère général de l'éthique calviniste et en général de l'éthique réformée, se distingue en ce sens de celui de l'éthique luthérienne que, tandis que pour Luther l'ordre religieux absorbe l'ordre moral, pour Calvin l'ordre religieux se manifeste dans l'accomplissement des prescriptions de l'ordre moral.

(1) *Die Ethik Calvin's in ihren Grundz. entworfen*. Strassb. 1877. — L'histoire de la morale protestante nous fournira la preuve de l'influence exercée par Calvin sur ce point; les traités de la morale se réduisent souvent, pour l'essentiel à une interprétation du Décalogue, à laquelle viennent s'ajouter l'interprétation de la Prière dominicale et celle du Symbole des Apôtres.

La vie nouvelle, produit de la justification et de la sanctification, réglée par la loi, se développe sous la forme de la pénitence, qui doit être *mortificatio* et *vivificatio spiritus*. « Ce n'est pas sans cause que la somme de l'Evangile est réduite en pénitence et rémission des péchez.....
« Or puisque Jésus-Christ nous donne l'un et l'autre, et
« que nous obtenons l'un et l'autre par la foy ; asçavoir
« nouveauté de vie, et réconciliation gratuite, la raison et
« ordre requièrent que je commence à traiter ici des deux.
« Nous viendrons doncques en premier lieu de la foy à
« pénitence : pource qu'ayans droictement cognu ce point,
« nous pourrons aisément appercevoir comment l'homme
« est justifié par seule et pure acceptation et pardon de ses
« péchez : et toutesfois que la sainteté réelle de vie, comme
« on dit, n'est point séparée de telle imputation gratuite
« de justice : c'est-à-dire, que cela s'accorde bien, que
« nous ne soyons pas sans bonnes œuvres, et toutesfois
« que nous soyons réputés justes sans bonnes œuvres.....
« Ceux qui cudent que la foy précède la pénitence et nient
« qu'elle en procède comme un fruit et produit de l'arbre,
« n'ont jamais sceu quelle est sa propriété ou nature, et
« sont induits à telle fantaisie par un argument trop
« léger ».

Tout le long chapitre 3 (liv. III) de l'Institution (le passage qui précède en est extrait) fait assez voir que le mot pénitence reçoit sous la plume de Calvin une acceptation majeure. C'est dans la pénitence qu'il enveloppe tout le procès de la régénération et jusqu'à la foi elle-même, ce que Luther n'aurait jamais accordé.

La pénitence n'est pas la crainte toute pure du châtiement encouru, car cette crainte n'a par elle-même aucune valeur. Si l'on appelle *mortificatio* cette crainte du châtiement, il faut pour qu'il y ait réelle pénitence au sens réformé, que la *vivificatio* sauve, laquelle ne saurait procé-

der que de la foi. Celle-ci, en effet, en nous apportant, par le moyen du Saint-Esprit, la vérité évangélique, nous console et crée en nous une vie nouvelle. La vie nouvelle, née de la pénitence, se manifeste par le renoncement du croyant à soi-même et par sa consécration à Dieu et au prochain ; le symbole de ce renoncement est la croix et la prière en est le moyen efficace (1). Mais, une distance infinie sépare Dieu de la créature et la perfection que Dieu demande n'est pas de ce monde ; ce n'est que dans la vie future que le chrétien pourra réaliser son être tout entier. « Ils (les chrétiens) seroyent doncques désespérément
« malheureux, sinon qu'ils dressassent leur entendement
« en haut pour surmonter tout ce qui est au monde, et ou-
« trepasser le regard des choses présentes. Au contraire,
« s'ils ont une fois eslevé leurs pensées par-dessus les
« choses terriennes, quand ils verront les iniques fleurir.....
« quand ils endureront contumélie..... encores leur sera-t-
« il facile de se reconforter en tels maux..... Pour conclure
« en un mot, je di que la croix de Christ lors finalement
« triomphe dedans les cœurs des fidèles, à l'encontre du
« diable, de la chair, du péché, de la mort et des iniques,
« s'ils convertissent pareillement les yeux à regarder la
« puissance de sa résurrection (2) ».

Nul enseignement, plus que celui de Calvin, n'incline les âmes à considérer les épreuves terrestres comme des dispensations de la Providence pour élever nos regards vers la vie future. L'importance donnée par Calvin et Luther à l'eschatologie s'est aujourd'hui singulièrement affaiblie ; on ne peut pas dire du moins qu'elle était en désaccord avec la conception première du christianisme. C'est, croyons-nous, à la force des idées eschatologiques

(1) *Instit.* III, 7-9.

(2) *Instit.* III, 9, 6.

que l'on doit le triomphe définitif du dogme chrétien de l'immortalité, bien supérieur par l'impulsion morale qu'il crée à la vague notion de survie de la morale antique. La morale chrétienne ouvrit à l'homme les vastes régions de l'immortalité au-delà de la tombe, de la glorieuse immortalité dans un monde brillant de splendeurs. Il y avait là un ressort nouveau d'activité chrétienne, et jamais peut-être ce ressort n'a été plus fortement bandé que par Calvin; en ce fait se trouve, croyons-nous, l'explication de ce qu'on a appelé l'héroïsme réformé. Pour le fidèle, il n'y a plus ici-bas qu'un fait unique et déterminant de sa conduite : Jésus est mort et ressuscité, il est le garant de notre propre résurrection, et il nous conduit au but à travers toutes les épreuves terrestres.

En terminant cette appréciation de la morale calviniste, nous devons examiner un jugement qui demande quelques explications, à cause de sa banalité même. « ... Nous regrettons, dit Luthardt, de ne pas trouver ici ce ton joyeux de la foi consolée et assurée, de la liberté vis-à-vis du monde, des biens et des maux qu'il renferme, joyeux ton d'assurance qui est si caractéristique de la pensée et du sentiment de Luther. La position prise vis-à-vis du monde est moralement plutôt négative, et cela apparaît dans le jugement de Calvin sur les divers cercles de la société. » Il nous semble que Luther qui distingue jusqu'à les séparer violemment le monde et l'évangile, qui enseigne que le Sermon sur la montagne n'est pas applicable à la vie sociale, prend vis-à-vis du monde une position plus négative encore. Si l'on considère d'autre part l'action respective exercée par chacune des deux conceptions sur les institutions sociales, nous pourrions encore moins souscrire au jugement de Luthardt.

Le jugement relève d'un ordre de considérations qui, à notre avis, n'ont pas grande importance, parce que la

légende y tient trop de place. Cette légende a fait de Luther et de Calvin deux types de convention, l'un joyeux et même jovial, l'autre triste et sombre, et c'est d'après la légende que l'on veut interpréter la doctrine. La philosophie a souvent repris le même thème, en lui donnant un air grave; la pensée allemande et la pensée française, comparées entre elles, ont donné et donneront toujours toutes les solutions sollicitées (1).

Luthardt reconnaît lui-même qu'en théorie la conception calviniste ne proscrit aucunement les arts de la civilisation. Qu'en pratique la tendance au rigorisme ait prévalu chez les Réformés, nous devons l'accorder, mais il sera permis de dire à leur décharge que c'est le succès qui donne la grâce et la bienveillance. Il ne faut pas oublier que ce sont les Réformés qui ont fait triompher la cause protestante sur les champs de bataille de l'Allemagne, et que ce sont eux encore qui ont donné aux gibets et aux échafauds le plus de victimes. Il faut prendre garde de ne pas interpréter la doctrine réformée par la sombre histoire des peuples réformés; c'est pourtant ce qui arrive fréquemment.

(1) La France se distingue des nations du Nord en ce qu'elle a pu régler les élans incertains du génie germanique par l'admission de l'élément formel romain (das formelle moment), essentiellement doué de netteté et de précision. Le Français n'aime guère à s'égarer au milieu de l'épais brouillard des rêveries allemandes; quand il se meut, son point de départ est toujours une réalité; son but, il l'aperçoit devant lui, laissant à d'autres la tâche de scruter les mystères du possible; à lui l'initiative dans l'histoire du monde, parce qu'il ne se contente pas de penser, d'attendre et de souffrir, mais parce qu'il pense, et qu'après avoir pensé, il agit. — Voy. Gans. *Erbrecht*. III, p. 54; cf. IV, p. 247.

IV

Les différences fondamentales ; du principe de ces différences.

Il n'est pas difficile, nous espérons l'avoir prouvé, de relever des différences très considérables entre la morale luthérienne et la morale réformée ; l'une et l'autre, en effet, suivent de très près le développement de la doctrine et celle-ci diffère considérablement dans les deux confessions. Pour le fonds, la doctrine luthérienne contient toutes les idées essentielles que le protestantisme a enfantées, et toute cette matière se retrouve dans la conception réformée. Pour la forme, il suffit de rappeler l'importance exclusive que Luther donne à la foi, et Calvin au principe formel de l'Ecriture. Le rapport de la Loi et de l'évangile, ceux de la liberté de la volonté et de la prédestination, de la justification et de la sanctification, laissent également apercevoir des différences importantes. Il ne suffit pas de constater ces différences, il faut encore les expliquer et pour cela remonter jusqu'aux principes. Différentes solutions ont été proposées qui ne méritent pas toutes d'être retenues ; le problème paraît cependant bien près d'être résolu après les études remarquables de Schweizer, de Baur, de Schnckenburger, auxquelles il convient d'ajouter celles de Weisse et de Schenkel.

Les deux systèmes, dit en substance Baur (1), sont issus de l'intérêt moral et religieux qui produisit la Réformation.

(1) *Theol. Jahrb.* 1847.

Celle-ci naquit du mécontentement des individus à l'égard de l'Eglise catholique traditionnelle. En effet, celle-ci avait été pervertie, déformée ; la piété s'était figée, extériorisée en pur ecclésiasticisme, par l'invasion d'éléments juifs et païens ; le protestantisme était la revivification du christianisme originel. Le mécontentement des individus provenait de ce qu'on avait acquis la conviction que tout ce qu'offrait l'Eglise catholique ne donnait pas la certitude de la félicité ; l'intérêt de la Réformation était donc pratique et le plus subjectif que l'homme puisse avoir : voilà le fonds commun de la revendication protestante. Le luthéranisme a mieux satisfait, suivant Baur, ce besoin primordial de subjectivité ; la confession réformée, en se plaçant théologiquement d'abord en pleine objectivité, ne pouvait lui donner entière satisfaction. Schneckenburger conteste cette assertion de Baur et déclare qu'il est faux de dire que la conception réformée parte d'un principe objectif et qu'elle soit plus spécialement théologique, tandis que la conception luthérienne est plus spécialement anthropologique. Le point de vue purement objectif ne se trouve, selon lui, pas même chez Calvin ; nul système n'insiste autant que le réformé sur la nécessité, pour le chrétien, d'acquérir la *certitudo salutis* par divers moyens, dont l'un est la pratique des bonnes œuvres sans laquelle la *possessio salutis* est impossible. Enfin la foi, cette vivante expression de la subjectivité, devient chez Calvin presque l'opposé de la *fides sola* des Luthériens ; elle ne doit pas rester *fides apprehendens et justificans*, c'est-à-dire *solitaria*, mais pour être *viva, efficax*, elle doit produire la *novitas* et même l'*amor*. Et tout cela malgré le décret qui, certes, ne produit pas ces déterminations subjectives à titre d'analyse de l'idée objective de Dieu. La morale réformée, développée d'une façon indépendante avant Calixt, ne serait-elle qu'une anomalie ? La psychologie et la morale écos-

saises seraient-elles nées de façon anormale chez les héritiers les plus authentiques du calvinisme? Si le système part d'un *decretum absolutum*, il place après lui le moyen de l'*electio* et il connaît une *periculosissima prædestinationis tentatio*, qui apparaît incontestablement comme quelque chose de très subjectif. Les Réformés ne parlèrent d'abord pas de *fides justificans*, mais de *fides salvifica*, qui trahit un intérêt subjectif, tandis que la première est plutôt d'ordre objectif. Des deux côtés d'ailleurs, la foi est un don, mais la foi réformée est vraie, non pas en tant que donnée psychologiquement, comme dans le luthéranisme, mais seulement en tant qu'elle est confirmée par l'activité pratique continuelle de la volonté, qui apparaît ici comme un autre élément de subjectivité. Le système connaît cette activité subjective par l'*assensus*, l'*apprehensio Christi*, l'*unio cum Christo*.

Si les Réformés ont remonté du principe de la justification par la foi à celui de l'absolue dépendance vis-à-vis de Dieu, qui est d'ordre théologique, ils l'ont fait poussés, non pas par la nécessité logique de donner à l'absolue causalité de Dieu sa place en tête du système, mais par le besoin d'ordre très subjectif de donner à la conscience religieuse la certitude du salut. La prédestination est, dit Melchior, « *non ad suppeditandam sciolæ carnis sapientiæ luxuriandi materiam, aut fenestram illi aperiendam, per quam se in abyssum imperscrutabilem dmitteret,— sed ut fideles tanto magis agnoscerent, se omnia soli gratiæ divinæ debere, deinde ut firmiorem adhiberent spem atque consolationem de salutis suæ certitudine per conservationem divinæ potentiæ,— denique ut addita hac instigatione conceptaque hinc alacritate ad consummationem salutis suæ inoffenso pede properarent.* (Opp. II. p. 446. Herborn. 1693).

Baur accorda, en somme, la vérité de la thèse soutenue

par Schneckenburger et ne retint plus qu'une différence de méthode. Le Luthérien, dit-il, veut avant tout être assuré de sa justification, le Réformé de sa félicité. En fin de compte, le Luthérien veut bien, sans doute, être assuré de sa félicité, mais il envisage toujours la justification et le procès moral qu'elle renferme comme une condition de cette félicité. La conscience morale, dans le système luthérien, se détermine en un tout autre procès que chez le Réformé ; chez ce dernier, la conscience, aussitôt constatés les deux points opposés, se dirige sur la cause première en laquelle déjà le résultat final est donné. La conscience luthérienne, au contraire, se concentre sur le terme intermédiaire entre le départ et l'arrivée, lequel, par là même, devient le point important, tandis qu'il n'est qu'un moment fugitif chez le Réformé. Le moment spécifique du concept luthérien de la justification consiste donc dans le sérieux moral avec lequel est établi le côté négatif, c'est-à-dire la délivrance de la coulpe qui pesait sur l'homme ; l'homme reste dans la conscience de son péché, devant la justice divine, avec le sentiment aigu du néant de son être humain. De cette contemplation provient le profond sérieux de l'humilité et naît chez le Luthérien une très complexe phénoménologie de la conscience. Dans le système réformé, la justification n'est qu'un moment de l'élection, et son côté négatif est peu apparent ; la conscience, avant d'avoir fixé cet état négatif, est déjà envahie, remplie par la positivité de la justification, c'est-à-dire par l'absorption de l'humain dans le divin.

Et c'est ici que git la différence entre la foi luthérienne et la foi réformée ; le système réformé ne conduit à la certitude de la foi que par les œuvres, et il fait consister l'unité de celles-ci dans l'association de la connaissance et de la volonté, tandis que, dans le système luthérien, la foi est l'interne et indissoluble unité de toutes les forces.

qui irradie d'elle comme d'un foyer pour tendre dans toutes les directions.

La foi luthérienne implique donc une extrême subjectivité, tandis que la foi réformée se transforme tout de suite en *connaître* et *faire*, sans qu'il y ait eu véritable union du fini et de l'infini, car *finitum non est capax infiniti*. La discussion est ainsi transportée dans le domaine de la christologie.

Weisse, dans un ouvrage sur la christologie de Luther, s'efforce de démontrer que le principe fondamental de toutes les différences qui existent dans les deux conceptions luthérienne et réformée, se trouve dans la doctrine touchant la personne de Christ. Cette doctrine serait dans le système de Luther le point central qui commande tous les autres et le sens en serait le suivant : Luther se sert de l'incarnation du Fils (le Fils de la Trinité duquel la personnalité est une et triple à la fois) comme d'un simple terme intermédiaire, ou d'une transition, pour aboutir à la résurrection de Christ ; la résurrection est proprement l'acte rédempteur, l'acte de transfiguration ou de déification de la nature humaine. La condition de la rédemption de l'espèce humaine est en effet l'absorption de l'humanité dans la divinité et par la divinité. Le Christ idéal, homme idéal, absorbe en lui le péché, le fait disparaître par sa puissance divine et devient notre essentielle justice ; il est celui qui *ab initio mundi pro peccatis totius mundi est*.

En face de ce Christ idéal, la conception réformée porte sur le rôle historique de Christ ; le fondement propre du salut, ce n'est pas la participation de l'humanité à la résurrection par la transfiguration de l'humaine nature, mais bien plutôt le plan éternel de l'élection, dans lequel Christ est l'instrument dont Dieu se sert ; l'existence et l'activité de la personne de Jésus n'ont donc qu'une valeur historique. D'une part donc, la conception luthérienne n'envisa-

gerait qu'un Christ idéal, et de l'autre la conception réformée n'envisagerait qu'un Christ historique ; elles seraient exclusives toutes les deux et aucune d'elles n'embrasserait le vrai Christ, vrai homme et vrai Dieu.

Weisse n'a pas la naïveté de croire que Luther et Calvin eussent accepté une semblable interprétation de leur pensée, mais il insiste plus qu'il ne convient sur la raison que Luther, au moins, n'est pas un esprit systématique, et qu'il n'a pas aperçu toutes les conséquences qui pouvaient se déduire des principes qu'il a posés ; c'est vouloir persuader trop facilement. On ne saurait donc parler ici tout au plus que de tendances et dire que la conception réformée s'efforce de démontrer l'incarnation de Dieu et la conception luthérienne la déification de l'homme. Une fois cela admis, il reste encore à démontrer que le principe christologique des deux systèmes est bien la cause de leurs différences et de leurs particularités. Weisse ne paraît pas très clair dans cette démonstration.

D'abord, il se peut que le dogme christologique soit le lieu dans lequel prennent racine les différences, mais cela ne préjuge pas la question de savoir quel est le principe générateur de ces mêmes différences ; Weisse lui-même reconnaît, que ce n'est pas dans la christologie de Luther qu'il faut chercher le principe générateur de son système théologique. La théologie entière, comme la christologie en particulier, sont régies chez Luther, par la justice de la foi. Quant au système réformé, Alex. Schweizer dit que la christologie ne saurait livrer le principe réel de son développement scientifique et que ce principe est bien plutôt le concept de l'absolu divin et de la dépendance de la créature (1). Dans ce cas, ce ne serait pas le principe christologique, mais du côté de Luther le dogme de la jus-

(1) *Die Glaubenslehre d. ev. Kirche*, Zürich, 1844-47 et des articles parus dans les *Theol. Jahrb.*, à la même époque.

tice de la foi, du côté de Calvin le dogme de la prédestination, qui seraient la cause des différences; Weisse paraît en effet l'admettre. En réalité la recherche du principe des différences des deux systèmes ne peut pas aboutir dans le domaine de la christologie, quoique celle-ci soit l'un des éléments importants du problème; la raison en est que la christologie tout entière n'est que le fondement objectif d'un intérêt subjectif, celui de l'*unio mystica* chez les Luthériens, de l'*unio cum Christo* chez les Réformés. C'est dire que la recherche du principe fondamental des différences doit être faite dans le domaine subjectif de la conscience religieuse et qu'elle doit porter sur le mode selon lequel la conscience s'approprie le salut.

Weisse avait eu au moins ce mérite d'apercevoir que la recherche doit porter sur le point où la conscience religieuse, affectée d'une façon particulière, s'efforce de développer spéculativement l'impression qu'elle a éprouvée.

Schenkel (1) abandonne ce domaine intime et s'efforce de ramener toutes les différences des deux systèmes à une simple et pure différence de pensée. Le principe du protestantisme serait, d'après lui, l'idée d'une restauration de l'espèce humaine pécheresse, par la foi en l'homme-Dieu Jésus, dans la communauté d'une vie morale parfaite avec Dieu; c'est sur la réalisation du programme de cette restauration que la pensée réformée et la pensée luthérienne ne seraient pas d'accord.

La thèse de Schenkel supprime donc toute différence de nature religieuse ou pratique et concède seulement une différence théorique, extérieure pour ainsi dire; c'est la plus grave objection qu'on puisse lui faire. On peut bien sans doute accorder à Schenkel que la conception luthérienne représente l'idée de l'immanence réelle du divin dans l'humain, et la conception réformée l'idée de la trans-

(1) *Das Princip des Protestantismus*. Schaffhausen, 1852.

cendance divine, et par suite que la première incline au supranaturalisme mystique, et la seconde au déterminisme idéaliste, mais encore faut-il ne voir là que des tendances, et surtout est-il nécessaire de chercher une explication de ces deux faits, et même une explication tirée de la conscience intime.

La différence fondamentale des deux systèmes, ramenée dans son véritable domaine qui est celui de l'anthropologie, se résout pour Schneckenburger en une certitude primordiale de la conscience touchant l'idée du salut (1). Rechercher et formuler cette détermination primordiale de la conscience religieuse, voilà le problème à résoudre ; on sent combien cette solution intéresse la morale, puisque cette détermination primitive, cette première vibration du moi religieux est la source, le principe de tout le développement de la vie religieuse et morale. Ce qu'on peut affirmer d'abord, c'est qu'il ne s'agit pas dans cette recherche du moi psychologique ou moi abstrait qui réfléchit sur le salut, mais du moi régénéré, déjà en possession du salut ; en un mot, ce n'est pas de dispositions intellectuelles, de pures modifications psychologiques qu'il s'agit. Si c'était là la question principale, on pourrait représenter avec raison, comme cela a été fait, que le sujet réformé se manifeste principalement comme *intellectus* et *voluntas* et le sujet luthérien davantage dans l'union de ces deux forces, dans un certain état composite de l'âme (Gemüth), ou encore que le premier est plutôt actif, le second plutôt contemplatif. Une semblable explication est insuffisante et comme disait Rothe (2), « nous devons supposer que les « séparations confessionnelles sont fondées sur des modifications spéciales essentielles de la conscience religieuse « en général ».

(1) « *Urbestimmtheit des Selbstbewusstseins, angewandt auf die Idee des Gnadenheils* ».

(2) *Ethik* I, 24, 1^o Aufg.

La conscience du chrétien réformé n'est pas identique à celle du luthérien. La conception réformée, comme la conception luthérienne et toutes les deux au même titre, sont des produits humains; leur antithèse ne doit pas être aiguïlée au point qu'elle fasse disparaître l'unité profonde qu'elles recouvrent, mais elle ne doit pas davantage être niée. La conversion et la sanctification ont dans l'un et l'autre système un caractère propre. Le luthérien porte dans sa conscience le sentiment aigu de son péché toujours présent à lui, émergeant toujours du fond de cette conscience, quels que soient les sentiments qui momentanément se jouent à sa surface; toujours viennent à nouveau se présenter à lui l'impuissance humaine, la pauvreté de son moi et il en résulte une profonde humilité; mais, d'autre part, non moins éclatante se présente à ses yeux la lumière de la justification par la foi, du pardon des péchés, de la libération de la coulpe, du mérite de Christ. Et ainsi l'évangile console son âme angoissée et la remplit d'une confiance filiale qui se suffit et n'a besoin d'aucune preuve. C'est un état pour ainsi dire passif et mystique; mais en même temps libre de toutes préoccupations et conséquences, le fidèle est libre, même vis-à-vis de la lettre de l'Ecriture et de tout ce qui dans cette Ecriture n'est pas en rapport direct avec l'évangile, avec la vérité évangélique qu'il possède dans son cœur. De là provient l'intérêt très vif du Luthérien pour la pure doctrine, pour l'Eglise gardienne des sûrs instruments de la grâce, pour la spéculation par laquelle il se représente et tient constamment devant ses yeux la vérité évangélique et la certitude du salut.

Le Réformé ne s'arrête pas à ce premier stade de la vie religieuse, que le Luthérien parcourt toujours à nouveau et en tous sens; il considère sa conversion dans le passé et il avance sur le chemin de la sanctification. Il est une nouvelle créature, et il doit agir à ce titre dans son propre

cœur sans doute, mais surtout au dehors, pour réaliser son *unio cum Christo*. Le point de vue est pratique et le sujet réformé va de la religion à l'acte moral, tandis que le Luthérien va de l'acte moral à la religion. L'étude de la piété (*studium pietatis*) est la chose importante ; l'orthodoxie ne vient qu'après. La loi acquiert une importance toute nouvelle, non à cause de l'*usus elencticus* accepté par Luther, mais *quatenus docendo renatorum vitam regit*. Le Réformé est le serviteur, l'esclave du Maître, il doit obéir ; le péché, c'est la résistance de la chair insoumise à la loi. La justification n'est pas un acte terminé ; elle ne s'appliquera en définitive qu'au juste, à celui qui aura persévéré. Pour se procurer la certitude, à vrai dire indirecte, de la vérité de sa foi, donc de son salut, le Réformé doit agir et produire des œuvres qui soient une manifestation de sa volonté renouvelée et sanctifiée.

DEUXIÈME PARTIE

CHAPITRE III

**Première époque de la morale protestante.
Histoire de la morale luthérienne jusqu'à Calixt
et de la morale réformée jusqu'à Amyraut.**

Le chapitre qui précède fournit la preuve que les théologiens de la Réforme apportèrent une riche moisson d'idées nouvelles. Ces idées étaient nouvelles parce que du cinquième siècle jusqu'au seizième, la chrétienté occidentale s'était plongée peu à peu dans l'ignorance et avait oublié l'enseignement évangélique. L'effort que fit la scolastique pour fonder scientifiquement l'enseignement de l'Eglise catholique échoua quant au but poursuivi, mais aboutit à un résultat indirect qu'on n'avait pas prévu et qui fut l'ébranlement de l'édifice qu'on avait voulu consolider ; l'importance critique de la théologie scolastique ne saurait être niée. Le terrain se trouvait donc déblayé et ce fut la Réforme protestante qui édifia le système nouveau de la foi chrétienne.

La conception éthique protestante comparée à la morale

des recueils casuistiques, constitue une transformation radicale ; on sent la présence d'un esprit nouveau. La liberté intérieure du chrétien, vis-à-vis du service des œuvres, ce corollaire capital de la foi protestante, est la négation la plus directe qu'on puisse imaginer de la morale statutaire du catholicisme. C'est ici le lieu de placer une remarque dont nous verrons bientôt la vérité. Un mouvement comme celui de la Réforme ne saurait s'expliquer sans l'admission de principes nouveaux ignorés ou méconnus depuis longtemps ; or, il convient d'examiner à côté de ces principes les méthodes par lesquelles ils sont mis en œuvre. On constatera alors que les esprits engagés dans une voie nouvelle sont souvent retenus dans l'ordre ancien des choses par la méthode héritée des âges précédents. Les méthodes ne se modifient pas au gré des réformes populaires ; elles se forment peu à peu, par un lent travail de la pensée réfléchie. Il arrive alors, d'une part, que les esprits sont entraînés comme instinctivement vers certaines solutions, et d'autre part, que la discipline intellectuelle à laquelle ils ont été façonnés forme obstacle à cet entraînement ; c'est ainsi qu'à l'abri de certaines formules, la conception catholique a souvent reparu dans la théologie morale protestante.

I

Luther, esprit original et créateur, fut le prophète de la Réforme ; ce n'est pas à lui qu'il faut s'adresser si l'on veut avoir une exposition méthodique de la doctrine protestante, soit dans le domaine de la dogmatique, soit dans

le domaine de la morale. Ce fut Mélanchthon qui, le premier, s'employa à donner une forme scientifique aux idées nouvelles apportées par son maître. La tournure de son esprit est pratique, plutôt d'ordre éthique que dogmatique, ainsi qu'il le reconnaît lui-même (1). Sans doute il est redevable à Luther de son éthique comme de sa dogmatique, mais cela ne l'empêche pas d'avoir comme moraliste une physionomie spéciale.

L'intérêt principal qui meut Mélanchthon, est l'alliance de la pensée chrétienne avec la pensée de la philosophie antique. L'esprit humain n'est point trop riche pour rejeter et condamner une partie quelconque du patrimoine spirituel acquis au prix d'efforts séculaires, et la civilisation future devra réaliser l'alliance de la culture philosophique et de la religion, alliance à laquelle ont travaillé tant de nobles esprits, mais qui n'est pas encore faite. Toutefois, c'est par la pénétration réciproque de l'idéal de sainteté de la religion chrétienne et de l'idéal de la beauté antique que s'opèrera une alliance féconde, et non par l'amalgame de Saint Augustin et d'Aristote, par la superfétation d'une théologie biblique ajoutée à la philosophie de la nature humaine.

La façon dont Mélanchthon travailla à l'œuvre d'unification et d'intégration du savoir chrétien et philosophique n'est pas exempte de défauts, et les moralistes qui vinrent après lui exagérèrent le vice de sa méthode sans apporter dans son emploi les mêmes qualités.

Mélanchthon a exposé l'éthique théologique dans les *Loci* et l'éthique philosophique dans divers commentaires de la morale d'Aristote. L'éthique théologique est luthérienne dans ses principes, mais elle présente cependant

(1) *Ego mihi conscius sum, me non alium ob causam unquam τρεθο-
λογηθέναι, nisi ut vitam emendarem.* C. R. I, 722.

certaines assertions et certains développements peu en harmonie avec la stricte pensée luthérienne ; aussi les accusations, les soupçons principalement n'ont-ils pas été épargnés à son auteur. Cette éthique est d'ailleurs dispersée en divers endroits des *Loci* et traitée en sous-ordre de la dogmatique ; cette condition désavantageuse pour l'exposition de la morale durera même après Calixt.

Touchant (1) la doctrine du péché Mélanchthon considéra d'abord (1521) les vertus des païens comme des *umbras virtutum* qu'il ne faut pas tenir pour des vertus véritables, mais pour des vices (*pro veris virtutibus sed pro vitiis*), car elles ont leur source dans l'égoïsme et l'ambition. Plus tard Mélanchthon accorda une assez grande importance à la *justitia civilis*, mais il posait encore que le péché établit une différence profonde entre la justice extérieure des œuvres et la justice intérieure du cœur que la Loi exige. L'*Expositio decalogi* ou *summa doctrinæ omnium virtutum*, c'est-à-dire le Décalogue considéré comme la somme de toutes les vertus représente ce que doit être « l'obéissance parfaite » exigée par la Loi ; la première table est relative au rapport de l'homme à Dieu et la seconde au rapport de l'homme à la société, mais le double rapport dans lequel l'homme se trouve vis-à-vis de Dieu et du monde se ramène à une unité harmonique : la soumission dans le monde à cause de la volonté de Dieu.

Une discussion sur la loi morale suit l'exposition du Décalogue. L'Eglise catholique a toujours admis une certaine efficacité de cette loi et Luther, malgré ses sarcasmes à l'adresse de la prétendue dignité naturelle de l'homme, ne songeait point à nier théoriquement la valeur de la loi morale naturelle. Mélanchthon ne pouvait qu'applaudir à cette tendance à concilier la sagesse philosophique et la révélation chrétienne. Cette doctrine de la loi morale na-

(1) Les détails qui suivent sont empruntés de Luthardt.

turelle est, dans la morale chrétienne, un emprunt à la philosophie du Portique (*κοινὰ ἔννοια*) ; c'est à elle que la scolastique rattacha l'enseignement de la *συνείδησις* et de la *συντήρησις* dont la valeur resta longtemps obscure. L'enseignement kantien de la conscience législatrice devait révéler la valeur de ce riche fonds de morale naturelle que les théologiens avaient nominalement conservé, mais dont ils ne tiraient que peu ou point de profit.

D'après la théorie luthérienne, avec la foi et la justification tout est déjà accompli et parfait ; la vie nouvelle et les actes qu'elle produit suivent comme conséquence nécessaire et libre à la fois : le moment religieux absorbe le moment moral. Pour Mélanchthon et pour tout moraliste chrétien ce moment moral est sans doute dérivé du premier et sans lui ne saurait exister, mais il n'en conserve pas moins sa physionomie propre ; il ne se laisse pas absorber par le moment religieux ; il reste comme une obligation, une dette vis-à-vis de Dieu. De là l'accent que la morale met sur le « devoir ». Sur ce point notre auteur s'attache à prouver que la distinction catholique entre la morale des « conseils » et la morale des « devoirs » est fausse et préjudiciable à la morale ; elle provient en effet d'une fausse appréciation de la loi divine qu'elle rabaisse et de l'orgueilleuse pensée qu'il existe réellement une prétendue perfection chrétienne.

La doctrine luthérienne sur les bonnes œuvres embarrasse toujours un théologien luthérien ; elle est en effet fort incommode. L'édition des *Loci* de 1521 insiste sur l'*efficacia fidei*, celle de 1535 relève la nécessité des bonnes œuvres pour obtenir la vie éternelle et la troisième édition insiste encore davantage sur ce point ; elle rétablit même la distinction du péché mortel et du péché véniel tout en rejetant la distinction catholique comme trop extérieure.

L'exposition de la doctrine sur l'Eglise fournit à Mélanchthon l'occasion de présenter toute l'activité morale du chrétien comme un *sacrificium eucharisticum*; c'est à cet endroit que l'auteur traite de la pénitence, mais à partir seulement de la seconde édition. La première édition des *Loci* en traitait à propos du baptême; sur ce point spécial de la pénitence les moralistes luthériens, tout en se séparant du catholicisme et des Réformés, n'ont jamais été parfaitement d'accord entre eux.

Sur la question des pouvoirs publics (*de magistratibus civilibus et dignitate rerum politicarum*), Mélanchthon démontre aux Anabaptistes l'erreur de leur fausse spiritualité. En raison du danger que ces sectaires faisaient courir à la Réforme, ce point reçut dans les éditions postérieures des *Loci* un plus ample développement. L'auteur reproche à ces révoltés de méconnaître le vrai enseignement évangélique de la justice intérieure; ce point de doctrine morale a été définitivement consacré par son admission dans la Formule de Concorde (art. 12).

Mélanchthon traite en dernier lieu des *ceremoniæ humanæ in ecclesia*, de *mortificatione carnis*, de *scandalo*, par opposition au catholicisme, et se sert de ce point comme de transition pour passer à l'étude de la doctrine de la liberté chrétienne. Ce point si important de la doctrine luthérienne avait été passé sous silence dans la première édition des *Loci* et traité avec peu d'ampleur dans la seconde; on peut douter, après cela, que l'accord soit complet entre la pensée de Mélanchthon et celle de Luther.

L'enseignement de la morale tel qu'il est formulé dans les *Loci* dura sans modification essentielle jusqu'à la seconde moitié du XVII^e siècle; on commença alors de traiter la théologie morale d'une manière plus systématique. Il faudrait, pour se faire une fidèle image de la morale luthérienne pendant ce premier siècle de la Réforme, étudier

divers écrits de polémique confessionnelle et principalement les Confessions de foi de l'Eglise luthérienne qui virent le jour pendant cette période. C'est ainsi que la *Repetitio* (1) *Confessionis Augustanæ (conf. Saxonica)*, qui est une réponse au concile de Trente, donne sous le nom de *nova obedientia* le vrai enseignement touchant les bonnes œuvres. La *Catechesis puerilis* offre, dans l'explication du Décalogue, un enseignement très remarquable sur le serment ; elle insiste sur le rapport du chrétien avec le pouvoir civil ; elle donne encore des instructions précieuses sur le quatrième commandement. A propos du septième elle s'occupe des questions de la propriété ; elle met à la base de son enseignement sur ce point la thèse que l'évangile n'abolit pas le droit naturel, mais qu'il le complète par un amour réciproque. Toutefois elle professe sur l'intérêt de l'argent les idées de l'époque et celles-ci étaient peu d'accord avec le principe même de ce droit.

Nous avons dit que Mélanchthon se proposa de travailler à la synthèse de la philosophie avec la pensée chrétienne. Dès l'abord, sous l'influence première et sans contre-poids de Luther, il lui arriva de médire d'Aristote, mais cette disposition d'esprit passagère, peu conforme à ses goûts véritables, dura peu, et c'est en réalité Mélanchthon qui fit prévaloir dans les écoles l'étude de la philosophie. Il déclare lui-même que c'est après être arrivé à la connaissance de l'évangile, qu'il se rendit un compte exact de la différence qui existe entre l'évangile et la philosophie, et qu'il reconnut la valeur de cette dernière (2). La philosophie peut rendre de grands services à la théologie, car une *theologia inerudita* est une *Ilias malorum* ; la philosophie qu'il recommande est celle d'Aristote pour la dialectique ; la

(1) Parue en 1551.

(2) *Quæst. acad. etc. C. R. X*, 690.

psychologie et la morale ; il rejette la philosophie du Portique, celle d'Epicure et celle de l'Académie. Après un commentaire des *Officia* de Cicéron, Mélanchthon se voua presque exclusivement à l'étude d'Aristote. Il publia l'*Epitome philosophiæ moralis* (1538) ; cet ouvrage eut plusieurs éditions et reparut sous le titre d'*Ethicæ doctrinæ elementa et enarratio libri quinti Aristotelis* dont la quatrième et dernière édition de la main de l'auteur est de l'an 1560. Cet ouvrage a été depuis édité un grand nombre de fois.

Mélanchthon définit la philosophie morale : *pars illa legis divinæ quæ de externis actionibus præcipit*, tandis que la morale théologique s'occupe de la disposition intérieure de l'âme et du rapport de l'homme à Dieu ; la distinction est celle de la loi et de l'évangile. L'Ecriture reconnaît elle-même une loi naturelle inscrite dans les cœurs (Rom. 1, 19) ; cette loi sert à la discipline extérieure et à la pédagogie ; elle renferme les principes et la source du droit, dont la connaissance est indispensable au théologien qui veut appliquer la théologie morale aux relations sociales. La fin de l'homme, selon Aristote, est le bonheur, et celui-ci consiste dans l'action vertueuse et conforme à la raison ; Mélanchthon ajoute que la connaissance chrétienne de la ressemblance de l'homme à Dieu et du but divin de l'homme doit compléter la conception aristotélicienne de la fin de l'homme. Le concept philosophique de la vertu fait de celle-ci une inclination habituelle à obéir à la raison (*virtus est habitus qui inclinat voluntatem ad obediendum rectæ rationi*), mais l'évangile ajoute à cette inclination naturelle la puissance divine. La volonté naturelle libre ne peut en effet s'élever qu'à la justice de la chair (*justitia carnis*) ; avec le secours de Dieu elle atteint la justice spirituelle (*justitia spiritualis*). Mélanchthon rejette la conception stoïcienne de l'ἀπαθεία et approuve la définition aristotéli-

cienne de la vertu considérée comme consistant dans un juste tempérament des passions (1).

La classification des vertus se fait par distinction de celles qui se rapportent à Dieu et de celles qui se rapportent à l'homme; cette distinction est fort bien faite dans le Décalogue. La morale philosophique ne connaît guère que la seconde classe de ces vertus. La vertu fondamentale, d'après Mélancthon, comme dans toute la morale antique, est la justice; Aristote la définit comme commutative (arithmétique) et comme distributive (géométrique); c'est sur la première que se fonde le droit de punir.

Sur la question de l'autorité publique Mélancthon pose la thèse que le magistrat doit veiller à la conservation du vrai culte (*principes et magistratus debere impios cultus tollere et efficere ut in ecclesiis vera doctrina tradatur et pii cultus proponantur*); les *Elementa* laissent d'ailleurs de côté cette thèse de l'*Epitome*. Les événements politiques avaient sans doute démontré à Mélancthon le danger de cette solution malheureuse.

Dans un « Commentaire sur la Politique d'Aristote » notre auteur marque soigneusement la distinction entre l'évangile et l'institution civile (*status civilis*); il reproche à Wiclef, Zwingli et aux Anabaptistes de n'avoir pas fait cette distinction. Des traités nombreux de Mélancthon sur les points les plus divers de la morale (le vêtement, l'ivresse, la reconnaissance, l'amour de la vérité, l'équité et le droit strict, le droit de propriété, la définition de la justice, les vertus sont-elles des *habitus*? etc.) témoignent de l'effort qu'il fit pour établir dans le détail la thèse luthérienne de la distinction de l'évangile et du monde.

(1) Dans les *Loci* Mélancthon s'était montré hostile à cette conception: *primus affectus et summus naturæ hominis est amor sui*,.... et un peu plus loin: *omnes virium humanarum affectus et conatus esse peccata*. C. R. XXI, 115.

Luthardt qui est un fervent Luthérien juge ainsi qu'il suit l'œuvre de Mélanchthon :

« Il est visible que Mélanchthon n'a pas nettement
« marqué la séparation entre la morale théologique et la
« morale philosophique... Il ne montre pas très nettement
« que l'évangile doit transformer toute la conduite de
« l'homme dans le monde; la morale de l'évangile appa-
« rait plutôt comme le complément ou accomplissement de
« la morale philosophique. Celle-ci a pour Mélanchthon
« une importance si considérable, qu'il ne reste presque
« plus de place pour une vraie morale théologique indé-
« pendante et distincte de la religion. En réalité Mélanch-
« thon accorde à la morale philosophique plus qu'il ne lui
« revient d'après ses propres principes; il introduit par-
« tout en elle la connaissance chrétienne. La grande in-
« fluence que Mélanchthon exerça sur l'étude de la morale
« dans l'Eglise évangélique (luthérienne) eut pour consé-
« quence que, dans l'époque qui suivit, l'on n'arriva pas à
« distinguer nettement la morale théologique de la morale
« philosophique. Les *Locî* des imitateurs de Mélanchthon
« renfermaient bien maintes matières de morale théolo-
« gique, mais toutes les entreprises pour constituer une
« véritable morale théologique ne réussirent pas même à
« tracer la limite entre les deux morales. Les travaux phi-
« losophiques ne réussirent pas mieux à se maintenir
« strictement dans le domaine de la philosophie; c'est
« Calixt qui devait, en posant comme sujet de la théologie
« morale l'*homo renatus*, établir la véritable distinction,
« du moins dans le principe, car ce n'est que récemment
« que ce programme a été exécuté. »

Après Mélanchthon et jusqu'à Calixt l'étude de la morale se trouve dispersée dans les traités de dogmatique, ou traitée en détail dans les ouvrages de polémique ou d'édification; la systématisation fait complètement défaut, les

considérations diverses plus ou moins ingénieuses se succèdent d'une manière empirique ou pour les besoins de la thèse dogmatique, sans former un véritable corps de doctrine morale.

Parmi les ouvrages de dogmatique, qui renferment un fonds assez riche d'informations et de remarques morales, il convient de citer les Commentaires de Chemnitz (1) et de Victorin Strigel (2) sur les *Loci* de Mélanchthon. L'exposition culmine vers l'anthithèse de la thèse catholique et ce sont toujours les mêmes sujets qui reviennent d'une manière uniforme dans tous ces traités de théologie : la pauvreté, le célibat, les bonnes œuvres, le péché véniel et le péché mortel, etc.

Thomas Venatorius, pasteur à Nuremberg, fut le premier des moralistes que l'on peut appeler luthériens ; il publia en 1529 un traité en trois livres sur la vertu chrétienne (*De virtute christiana*). Le principe fondamental qu'il pose au début de son livre c'est que la foi est la vertu des chrétiens (*virtus christianorum fides*) ; hors de là il n'y a qu'obscurité, péché et mort. La foi est pour Venatorius le principe de l'éthique, mais moins à titre de foi justificative, qu'à titre de vie nouvelle. La vertu chrétienne est *officiosa* et se manifeste par la *bonitas* ; nous devons aimer notre prochain comme Dieu nous a aimés en Christ. La vertu chrétienne s'alimente de la prière dont l'auteur parle avec assez de détail ; il déclare enfin que cette morale de la vertu chrétienne surpasse de beaucoup celle d'Aristote, de Platon et même celle de Moïse. L'opposition de la morale évangélique à la morale mosaïque amène l'auteur à s'expliquer sur l'état de la grâce et de la liberté chrétienne ; il le fait d'une manière qui montre bien la difficulté de cette thèse. Nous n'avons, dit-il, que les prémices de l'Esprit et

(1) Edité par Polyc. Leyser, 1591.

(2) Edité par Christoph. Pezel, 1591-92.

de la liberté, notre liberté n'est qu'une *officiosa libertas* qui doit tenir la chair en bride, se contenir elle-même en de justes limites et placer dans l'amour l'accomplissement de la loi. Dans l'étude des vertus particulières Venatorius retombe assez souvent dans la conception de l'éthique philosophique, mais il est déjà remarquable qu'il ait voulu et su parfois s'y soustraire.

Il n'est pas sans importance de relever chez Venatorius la présence d'un élément moral dont la théologie de Luther est pénétrée et qui a donné à la piété luthérienne un caractère particulier tout à fait remarquable; nous voulons parler du mysticisme sur lequel nous aurons à revenir plus tard. Dès ici-bas l'âme s'élève par l'amour à la contemplation de Dieu, nous marchons déjà dans le ciel et Dieu est près de ceux qui le cherchent: il fait sentir sa douceur aux âmes et éveille en elles un désir toujours nouveau de le connaître.

Le *libellus pius et eruditus* (Nuremberg) de Jérôme Weller traite de la conception de l'Eglise et de l'Etat (*de officio ecclesiastico, politico et æconomico*); il était destiné à combattre le faux idéal social de l'Eglise catholique et constitue une preuve de la rapidité avec laquelle les esprits avaient été pénétrés par la conception sociale de Luther. David Chytraeus (1530-1600) est l'auteur d'un traité à l'usage des étudiants, dont le titre (1) est significatif parce qu'il prouve la difficulté que l'on avait à appliquer la thèse luthérienne de la liberté chrétienne dans les détails d'un système de la morale. Comme il fallait bien, malgré l'antithèse violente établie par Luther entre l'Evangile et la loi, aboutir à une loi de la conduite et établir un accommodement entre la liberté et la loi, on avait recours à la solution, pour le moins singulière, qui

(1) *Regulæ vitæ seu virtutum descriptiones in præcepta decalogi distributæ* 1559-73 *postremo recogn.* Viteb. 1587.

consistait à présenter la morale de l'Evangile dans le cadre du Décalogue. Il y a là une difficulté interne que la morale luthérienne a toujours quelque peine à vaincre et que le système réformé ne connaît pas.

L'*Enchiridion theologiæ* (Lips. 1562) de Nic. Hemming met l'éthique dans la plus étroite dépendance de la dogmatique ; un autre écrit du même auteur sur la loi naturelle (*de lege naturæ apodictica methodus* 1562, 64, 67) permet de voir en lui un précurseur de Hugo Grotius. Cette direction des études morales fut d'abord assez rare chez les Luthériens et il est assez remarquable que Mélanchthon n'ait rien publié sur ce point spécial, dont l'importance est évidente pour sa thèse sur la conciliation de l'Evangile et de la philosophie. La définition que Hemming donne de la loi morale naturelle, ne dépasse pas la conception vague et plutôt littéraire que scientifique de Mélanchthon ; on ne saurait donc guère voir dans cet ouvrage qu'une intention louable d'orienter l'étude de la morale vers un ordre de recherches dont il ne pressentait peut-être pas lui-même toute l'importance. L'exposition générale ne s'élève pas au-dessus du thème mélanchthonien de la connaissance naturelle complétée par la révélation, et de la distinction, fort mal observée d'ailleurs, de la morale philosophique et de la morale théologique.

Ce même thème, de la morale philosophique complétée par la morale chrétienne, fut aussi traité par Paul von Eitzen (*Ethicæ doctrinæ ll. IV conscripti in usum studiosæ juventutis*, Viteb. 1571-75). Ce livre fut bien accueilli dans les académies et eut de nombreuses éditions. L'auteur énumère huit lois de la morale naturelle ; ce sont : l'adoration de Dieu, la communauté humaine, la conservation de la vie, la préservation de l'espèce par le mariage, le soin des enfants, le respect de la propriété, l'amour de la vérité, la différence de la conduite envers les bons et les

méchants. Il passe ensuite à la loi divine et positive, puis à la distinction des vertus philosophiques et théologiques ; il étudie enfin le triple usage de la Loi et les causes des bonnes œuvres. Le premier livre se termine par une revue des diverses classes de péchés ; l'explication du Décalogue va du livre II au livre VIII.

Un grand nombre de moralistes publièrent, à l'exemple de Mélanchthon, des traités de morale philosophique pour les étudiants des académies, ou commentèrent l'*Epitome* du grand maître de la science morale, de celui qu'on ne craignait pas de mettre au-dessus de Platon et d'Aristote. Un assez grand nombre de ces commentaires nous ont été conservés.

Si nous jetons un regard sur l'ensemble des productions littéraires de ces premiers temps de la morale luthérienne, nous sommes obligés de reconnaître qu'elles ont peu de valeur scientifique et qu'elles n'ont pas réussi à systématiser les idées apportées par la Réforme. Luthardt, très prévenu en faveur de tout ce qui est revêtu du sceau de la réforme luthérienne, relève avec emphase le ton de joyeuse assurance qui anime ces écrits ; cela ne prouve cependant point qu'ils aient quelque valeur scientifique. Nous croyons qu'il n'y a aucune injustice à dire que ces premiers essais furent très modestes et ne justifient aucunement la présomption que Luthardt nourrit en leur faveur ; cela nous paraît d'autant plus nécessaire à dire que cette prévention ne va pas sans une présomption tout aussi injustifiée contre la morale réformée.

II

Lambert Daneau (Danaeus) vécut de 1530 à 1596 ; c'est le premier auteur protestant qui ait conçu l'éthique chrétienne comme une discipline spéciale formant un système coordonné dans toutes ses parties, et qui ait exposé scientifiquement cette conception. Il est l'auteur d'une *Isagoge christiana* ou *Loci communes*, et d'un ouvrage plus important qui constitue son principal titre de gloire, l'*Ethique chrétienne* (*Ethices christianæ libri tres*) (1). Dans des études parues dans les *Studien und Kritiken*, Pelt a revendiqué pour Calixt l'honneur d'avoir, le premier chez les protestants, constitué la morale chrétienne à l'état de discipline spéciale. D'après lui il n'y avait pas, avant Calixt, de morale chrétienne, mais seulement une morale philosophique avec des applications spéciales au christianisme ; c'est après Calixt seulement que le caractère spécifiquement chrétien aurait pris la première place dans les traités de morale chrétienne. Ce jugement est contredit par les faits, mais il s'explique par l'insuffisance des ouvrages de Stäudlin et de de Wette sur la morale réformée ; c'est dans ces ouvrages que pendant longtemps l'on alla puiser tous les renseignements sur cette morale. Or, à part Zwingli et Calvin, les deux auteurs précités ne connaissent, parmi les moralistes de l'école réformée, que Danaeus et Amyraut et les casuistes Perkins et Amesius, qu'ils ne font guère d'ailleurs que mentionner. Une étude plus approfondie a révélé qu'il existe un développement de

(1) 3^e éd. *ab ipso autore recognita* 1582.

la morale réformée de Zwingli et Calvin à Amyraut. Al. Schweizer a essayé de le caractériser, mais il nous paraît lui avoir prêté une force d'enchaînement logique bien supérieur à la réalité (1). En tout cas il faut reconnaître que les débuts de la morale réformée furent brillants, et Stäudlin avoue que l'œuvre de Daneau fut longtemps supérieure aux traités de la morale luthérienne.

Daneau cherche d'abord à déterminer la base anthropologique sur laquelle il fondera sa morale, et fait preuve dans cette discussion d'une connaissance estimable d'Aristote et en général de la morale antique. Il examine les caractères externes et internes de l'acte moral et classe le fait moral chrétien vis-à-vis du précédent comme une espèce dans le genre. L'âme humaine est raisonnable et se distingue de celle des animaux qui n'est que sensitive et de celle des plantes qui est seulement végétative. L'âme raisonnable comprend l'*intellectus* et la *voluntas* par lesquels l'auteur arrive à déterminer la nature de l'acte moral. Il n'y a dans ces préliminaires rien d'original et nous avons rencontré les mêmes vagues généralités chez Mélanchthon.

Daneau s'élève à la conception véritable de la morale chrétienne en exposant le dogme de la radicale corruption de l'âme humaine, devenue incapable, par suite du péché, de vouloir le bien véritable; c'est à cette question en effet que se rattache la conception d'une morale chrétienne spécifique. Daneau n'examine point si l'intelligence humaine

(1) Zwingli représenterait la réforme éthique et religieuse dans son acception simple, Calvin aurait tracé le premier dessin d'une morale chrétienne et Daneau composé le premier système. Keckermann en repoussant le concept d'une éthique chrétienne spécifique aurait voulu rétablir la morale philosophique; Amesius à son tour aurait rejeté la conception de Keckerman, affirmé la possibilité d'une éthique spécifiquement chrétienne et inauguré avec Polanus l'enseignement chrétien sous le double point de vue doctrinal et moral; Ramus n'aurait peut-être pas été étranger à cette conception de la science théologique. Walæus s'engagea dans la voie de l'éclectisme et Amyraut essaya d'appliquer à la morale la méthode historique ou fédérale. *Stud. u. Krit.* 1850.

a été pervertie au point de ne pouvoir concevoir le vrai bien ; c'est un point cependant dont les conséquences sont très graves. Les plus intraitables partisans de la radicale corruption de la nature humaine ne l'ont jamais affirmée qu'avec des ménagements et en accordant par ailleurs, comme Calvin par exemple, une certaine valeur à la connaissance naturelle que l'homme peut acquérir du bien et de la justice. Si l'on va jusqu'à prétendre que la justice divine n'a rien de commun avec la conception que l'homme se fait d'une pure et idéale justice, il est fort difficile d'admettre la possibilité et l'utilité de n'importe quelle morale ; mais si une thèse semblable apparaît dans la théologie, elle est ordinairement entourée de correctifs pratiques qui tempèrent son extrême dureté.

L'homme nouveau (*novus homo*) est engendré par l'Esprit de Christ qui vit et agit en lui ; c'est cet homme qui pour Daneau est le véritable sujet de la morale chrétienne. Toutefois, et ici apparaît la tendance proprement réformée, cet homme nouveau est envisagé bien moins comme justifié que comme vivifié à nouveau (1). La régénération par l'Esprit de Christ opère le renouvellement de la volonté ; elle est d'abord *mortificatio sive veteris hominis depositio* et ensuite *vitæ innovatio*.

Après avoir montré quel est le principe de l'activité morale du chrétien, Daneau fixe la règle ou loi de cette activité. Il ne faut point s'attendre à trouver ici une loi déduite de la nature même de notre esprit ; avant la philosophie kantienne une solution de ce genre ne pouvait pas même être soupçonnée. Il faut se rappeler que la solution d'après les termes mêmes dans lesquels était posé le

(1) *Spiritus ipse Christi vivens in nobis et nos impellens ad ea quæ ipse idem qui Christi proprius est in Christo agit, optat et præstat.... Justitiam et sanctimoniam infundit, per quam quæ vere bona sunt cupimus, approbamus, persequimur. Eth. chr. 3^e éd. 1582. p. 58 b.*

problème — valeur relative des facultés naturelles pour déterminer le bien et le réaliser ou corruption radicale de ces facultés et incapacité absolue de l'homme pour faire le bien — ne pouvait être que celle de l'eudémonisme ou celle d'une loi divine extérieurement révélée. La morale antique se fondant exclusivement sur les facultés naturelles de l'âme avait toujours abouti à la conception eudémonistique du souverain bien. La morale chrétienne, en tant qu'elle reconnaissait dans la conscience une aptitude naturelle au bien, inclinait à conclure dans le même sens, mais elle était poussée par la logique du dogme théologique de la chute et de la corruption radicale de la nature humaine à sacrifier sa base anthropologique pour conclure dans le seul sens de sa donnée théologique. Jusqu'à Kant la morale a toujours été impuissante à échapper à cette alternative ; la solution ne pouvait donc qu'être défectueuse au point de vue logique. Elle consistait à affirmer que la conscience ou d'une façon plus générale la nature humaine a une certaine capacité pour le bien, mais qu'elle ne saurait l'atteindre par ses propres forces et a besoin de l'intervention divine.

Daneau, après avoir posé avec le Décalogue la loi de la morale, cherche à déterminer la nature de la vertu et du vice. Il distingue une vertu héroïque ou supérieure (*heroica et major quam communis hominum piorum conditio ferat*) et une vertu humaine (*humana*) qui est à son tour ou parfaite (*perfecta*), c'est-à-dire un *animi habitus et εἴς*, ou imparfaite (*imperfecta*) c'est-à-dire une ἐγκράτεια ou *continentia*. Il est difficile de dire en quoi consiste cette vertu héroïque que Daneau attribue à quelques grands hommes de l'Ancien et du Nouveau Testament. La distinction de deux degrés dans la vertu humaine est certainement une réminiscence du κατέρθωμα et du καθήκον des Stoïciens. Toutes les vertus sont réductibles à l'amour pour Dieu et

pour le prochain ; cet amour est le résumé précis du Décalogue.

L'analyse précédente relève deux points principaux de la morale de Daneau, la régénération et la Loi ; ces deux points marquent nettement le caractère confessionnel réformé. Les passages du Décalogue relatifs à l'adoration des images et à l'observation du sabbat sont commentés dans le même esprit. Sur un grand nombre de questions de détail l'auteur, tantôt laisse apercevoir les préventions courantes à son époque, et tantôt fournit la preuve d'une certaine indépendance vis-à-vis des plus respectables autorités de l'antiquité ecclésiastique. Malgré l'érudition de détail on ne peut se prêter à l'illusion que nous ayons affaire à une conception systématique véritablement large et forte ; il ne fallait pas d'ailleurs s'attendre à la perfection scientifique que la morale a aujourd'hui atteinte. Deux points essentiels sont mis en pleine lumière, la régénération et la Loi ; cela suffit pour nous autoriser à dire que l'ouvrage de Daneau fut un brillant début de la morale réformée.

Bartholomæus Keckermann (1) se forma de l'éthique la conception suivante : L'éthique, la politique et l'économique relèvent de la philosophie et non de la théologie. Celle-ci a pour objet propre le bien spirituel (*bonum spirituale*), l'homme intérieur ; les deux domaines de la théologie et de la morale doivent être soigneusement distingués. Cette thèse ne pouvait trouver aucun crédit à l'époque où vécut l'auteur ; l'ouvrage principal dans lequel elle est exposée est le *Systema ethicæ tribus libris adornatum et publicis prælectionibus traditum in gymnasio Dantisco* (2). Aristote est souvent mis à contribution et l'auteur condamne la préférence que certains théologiens avaient pour Ramus.

(1) Né à Dantzig et mort à Heidelberg en 1609.

(2) *Opera omnia*. Genev. 1614.

L'éthique est définie : *prudentia regendi voluntatem et appetitum pro bono civili acquirendo*. Le bien civil n'est dans l'état actuel de la chute que très imparfait, surtout si on le considère en regard de la béatitude que la théologie enseigne ; il ne tend pas au salut éternel, mais à la conservation de la société humaine et n'a de valeur que par rapport à cette société. Il y a entre les vertus éthiques et les vertus théologiques une distinction de degré en telle sorte que ce qui manque aux premières est donné par les secondes (*ita ut, quod deest virtutibus ethicis, id per disciplinam theologicam addatur et compleatur*). Keckermann ne désapprouve pas la tentative faite par Mélancthon et Daneau, mais il veut qu'on distingue nettement le bien moral et le bien spirituel ; il s'élève avec beaucoup de force contre les rigoristes comme Vivès qui déniaient toute valeur au souverain bien civil ou laïque de la morale antique. Schweizer dit qu'il a pressenti la distinction de Schleiermacher entre l'ordre de la morale antérieur au christianisme et l'ordre de la morale créé par ce dernier ; seulement, il n'a pas examiné la question capitale qui est de savoir si le bien spirituel et la vertu théologique n'appartiennent pas aussi à l'ordre éthique et social, et si l'éthique peut se fonder et se développer après avoir relégué dans un autre domaine le bien parfait et la vertu parfaite. Keckermann est en tout cas l'un des partisans décidés de l'humanisme.

Guillaume Amesius est entièrement opposé à la thèse de Keckermann ; dans sa *Medulla theologiæ* (1) il proclame la nécessité d'une éthique chrétienne qui prendrait place à côté de la dogmatique. Il objecte, non sans apparence de raison, qu'une morale du bien relatif n'a pas sa raison d'être depuis que le christianisme nous a donné la connaissance du souverain Bien, il rejette l'humanisme comme

(1) 4^e éd. Londres 1630.

sans valeur morale et affecte de mépriser la philosophie. Antiremonstrant et puritain, il s'engagea dans une polémique ardente contre Grevinchovius ; sa morale peut se résumer très facilement de la façon suivante : Il faut être pour Christ ou pour Bélial ; les vrais chrétiens se connaissent à leur éloignement du mal et c'est à cause de cet éloignement des spectacles, des jurements, des danses et des banquets qu'on leur a donné le nom de Puritains (*ex sceleris fugio, quibus ex repudio spectaculorum, juramentorum, chorearum, alearum et comessionum inditum sit nomen Puritanorum*). Amesius dirigea aussi une polémique très active contre Bellarmin (1), les Arminiens, les Sociniens et écrivit sur la métaphysique des ouvrages qui furent moins connus.

Polanus (2) admettait avec Amesius la possibilité d'une véritable éthique chrétienne, sans toutefois être un adversaire déclaré comme lui de l'humanisme. Il admit avec Amesius la division de la théologie chrétienne en deux parties, l'une théorique et l'autre pratique. Cette division fut probablement introduite dans l'enseignement de la théologie par Ramus, comme on verra ci-après ; Stäudlin la mentionne comme usuelle chez les Hollandais (3). Polanus considère cette division comme très ancienne et s'en sert dans son *Syngtagma theologiæ christianæ* (4). La matière de la morale est distribuée conformément aux deux tables du Décalogue, mais l'ordre dans lequel sont énoncés

(1) La polémique contre Bellarmin est intitulée *Bellarminus enervatus*.

(2) Né en 1561 à Troppau en Silésie, professeur à Bâle où il mourut en 1610.

(3) On trouve en effet cette division chez Hoornbeeck (*Theolog. practica* Ultraj. 1663), Peter van Mastricht (*Theoretico-practica theologia*, ed. nov. Traject. 1699), Hermann Witsius (*Schediasmata theol. practicæ*. Groning. 1729) ; cette même division se trouve chez M. Fr. Wendelin (*Compendium theol. christ.* Marb. 1665) sous les termes d'*agnitio et cultus Dei* ; on la trouve supposée chez H. Heidegger (*Ethicæ chr. prima elementa...* Francof. et Lips. 1711), chez Benedict Pictet (*Medulla theol. didacticæ et elencht.* Genev. 1711), et plusieurs autres.

(4) Paru en 1609, 4^e éd. Hanovre 1624.

les commandements n'est pas observé d'une façon servile. Polanus envisage les bonnes œuvres comme œuvres du culte immédiat de Dieu sous les trois formes de la foi, l'espérance et la charité (*religio, s. opera immediati cultus Dei, fides, spes et charitas*); considérées sous ce rapport elles se réalisent extérieurement dans la prière (*oratio*) et diverses manifestations extérieures telles que le jeûne (*adminicula : pium jejunium et gestus externi*). En second lieu les bonnes œuvres sont examinées à titre de manifestation du culte médiat de Dieu, c'est-à-dire comme vertus morales (*cultus mediatus, s. virtutes morales, charitas erga proximum....*); en troisième et dernier lieu elles sont envisagées par rapport au gouvernement des passions et constituent alors le courage, la tempérance, la vigilance, etc.

Ant. Walæus (1) est un éclectique ; il fut élève de Gomar et connut Bèze, Grynæus, Polanus et Buxtorf. Il défendit le dogme orthodoxe à Dordrecht. Nous avons de lui un *Compendium de morale philosophique avec application à la vérité chrétienne* (2), dans lequel les doctrines éthiques de Platon et d'Aristote sont comparés entre elles, puis avec la théologie chrétienne. L'auteur y traite du souverain Bien, de la vertu en général et des vertus particulières.

Moïse Amyraut né en 1596, mort en 1664, fut professeur à Saumur et l'un des plus remarquables théologiens de l'Eglise réformée. Esprit modéré, il amendait dans l'intérêt de la paix le dogme calviniste de la prédestination ; toutefois sur ce point les uns l'accusent et les autres l'absolvent. Il prétend lui-même être resté fidèle au principe

(1) Né en 1573, professeur à Leyde, mort en 1639.

(2) *Compendium ethicæ aristotelicæ ad normam veritatis christianæ revocatum* (1620) ; c'est un cours que Walæus professa à Middelbourg et qui a été réédité dans les *Opera omnia*.

calviniste ; quoiqu'il en soit il fut assez vivement soupçonné à cause de son universalisme hypothétique.

Amyraut publia un traité de la morale chrétienne dont nous avons à dire un mot (1). L'auteur n'est satisfait ni de la méthode comparative de Walæus, ni de la séparation de la piété et de la morale proposée par Keckermann, ni de la fin de non-recevoir que Amesius oppose à l'humanisme. Il distingue et sépare avec plus de netteté qu'on ne l'avait fait jusqu'à lui la morale de la dogmatique ; puis, pour se débarrasser des thèses opposées de Walæus, de Keckermann et d'Amesius, il abandonne la méthode biblique qui traitait les divers livres de la Bible comme s'ils étaient homogènes, considérait le Décalogue comme la somme intangible de la législation morale et chrétienne et faisait de l'Ancien Testament le représentant exclusif de la Loi en même temps que du Nouveau le représentant exclusif de la grâce. Il se sert dans son exposition de la méthode historique ou fédérale ; celle-ci eut d'ailleurs de plus brillants protagonistes. Le fondement sur lequel il édifie sa morale ne diffère pas sensiblement de la base anthropo-psychologique aristotélicienne. « Je me suis proposé, dit-il, de faire une Morale chrétienne dans laquelle j'édifierai sur les fondements de la nature les enseignements qui nous ont été donnés par la Révélation ». Il est douteux que la chose soit possible ; en tout cas elle n'est pas aussi simple qu'Amyraut paraît le croire. Toutefois, le fait de se proposer une semblable entreprise caractérise assez nettement la tendance théologique d'un auteur.

Nous venons d'esquisser le développement de la morale protestante depuis Daneau jusqu'à Amyraut. On aura remarqué que sauf chez Amesius la morale d'Aristote exerça

(1) *La Morale chrestienne* à Mr. de Villarnoue. Saumur 1652-1660. 6 vol. — La première partie parut en 1652, la II^e en 1654, la suite de la II^e P. en 1657, la III^e P. en 1658, la IV^e P. en 1659 et la suite de la IV^e P. en 1660.

une influence considérable sur tous ces systèmes. Cette influence s'étendait dans tout le domaine de la théologie, déterminant la conception générale des systèmes, leurs principales divisions et même la terminologie. Si on laisse de côté cette influence générale du grand philosophe dans tout le domaine du savoir humain, on devra reconnaître que ce mouvement de systématisation de la morale protestante fut indépendant de toute autre attache. On a émis l'hypothèse que la distinction d'une théologie théorique et d'une théologie pratique, dont se servent Polanus et Amesius, aurait été faite d'abord par Ramus (1); quand bien même elle serait fondée, elle n'a pas une grande importance et l'on ne peut pas en conclure que ce philosophe ait eu une influence considérable dans l'histoire de la morale protestante. Ramus connut, dans un voyage à Zurich, Bullinger, Josué Simler, Gualter et Lavater; à Heidelberg il fut bien accueilli du landgrave et des théologiens; Berne recommanda la Logique de cet auteur aux professeurs bernois et lausannois. Ramus était bien vu des Réformés parce qu'il combattait la scolastique et l'abus d'Aristote; il s'occupa d'ailleurs de théologie et écrivit un traité sur la religion chrétienne. Il y a tout lieu de supposer que l'influence qu'il exerça sur les théologiens réformés ne fut pas plus considérable que celle qu'ils avaient exercée sur lui.

Plus tard les doctrines philosophiques de Descartes, de Leibnitz et de Wolf furent accueillies par un grand nombre de théologiens protestants et la morale protestante s'en inspira, mais jusqu'au milieu du XVII^e siècle cette dernière, principalement chez les Réformés, s'est développée sans intention apologétique ou polémique, dans le sens de la recherche libre et désintéressée. Il n'est donc pas vrai de dire, comme le font les théologiens luthériens que la

(1) Pierre de la Ramée (1515-1572). Nous avons de lui un *Commentarium de religione christiana*. lib. 4. Francof. 1576.

morale réformée est une apologétique destinée à voiler les erreurs abominables de la dogmatique. Cette assertion de Stäudlin (1) a été courante chez les théologiens luthériens assez longtemps encore après lui ; elle ne saurait expliquer des œuvres aussi remarquables que celle que nous venons de passer en revue.

III

Nous avons parlé, au début de ce chapitre, des auteurs luthériens qui traitèrent le plus directement de la morale ; leur chef fut Mélanchthon. Il reconnaissait lui-même, ainsi que nous l'avons fait remarquer, qu'en lui l'intérêt des questions morales dominait celui de la théorie ; cependant ce fut sous la forme de corollaires des propositions dogmatiques qu'il traita de la morale et cette méthode fut généralement adoptée par ses successeurs. Quelques-uns de ceux-ci vouèrent une attention spéciale à la morale ; nous avons mentionné parmi eux Venatorius et Paul von Eitzen. Ce serait cependant se faire une représentation imparfaite de l'état de la science morale luthérienne pendant ce premier siècle de son existence si nous nous contentions de ce que nous en avons dit. D'une part, en effet, la morale traitée sous la forme de dogmatique appliquée acquit une

(1) « Calvin avait donc jusqu'à un certain point sauvé la compatibilité de la morale avec le dogme de la prédestination. La morale devait être enseignée pour convaincre les élus que ce n'était que par la grâce de Dieu qu'ils se trouvaient en état de sanctification et qu'ils pouvaient avoir l'assurance de leur salut. » *Geschichte d. chr. Moral seit d. Wiederaufl. d. Wissensch.* — Stäudlin se méprend sur la signification de la morale réformée ; ce n'est que plus tard, et pour d'excellentes raisons, qu'elle devint apologétique.

importance qu'il convient de mettre en lumière, et d'autre part la morale philosophique continue d'être cultivée avec soin. Les *Loci* et l'*Epitome* de Mélanchthon furent les deux types que l'on se proposa pour modèles.

Les *Loci* de J. Gerhard nous fournissent le type curieux de ce que nous avons appelé la dogmatique appliquée; l'auteur se prépare, c'est-à-dire doit se préparer à son œuvre par la voie de la prière (*oratio*) et de l'épreuve (*tentatio*), et sur chaque point s'enquérir de l'usage pratique (*usus practicus*) que ce point devra recevoir. Sans nous astreindre à une étude complète et suivie de cet ouvrage, relevons du moins quelques traits caractéristiques de cette méthode. Gerhard traite des divers chapitres de la morale aux mêmes endroits de la dogmatique que Mélanchthon. Après une exposition de la question du péché et de la liberté (1), il entame une discussion sur la Loi et le Décalogue (2), commente les commandements, étudie les vices et les vertus auxquels ils sont relatifs, pénètre dans une infinité de questions de détail (3) et finit par l'examen de la possibilité ou de l'impossibilité de l'accomplissement de la Loi. Toutes ces questions sont discutées sous forme de polémique contre le catholicisme, en particulier contre Bellarmin (4). L'auteur traite longuement un point important de l'enseignement luthérien, celui qui est relatif aux trois états sociaux de l'Eglise, de l'Etat et de la Famille. Sur la question de l'Eglise et à propos du service ecclé-

(1) *Loci* XI, 16 *De peccatis capitalibus*; 17 *de peccatis gravioribus*; 18 *de participatione peccatorum aliorum*; 19 *de peccatis venialibus et mortalibus*; XII, 4 *de viribus lib. arb. in naturalibus*; 5 *in moralibus*...

(2) XIII.

(3) Le serment, le sabbat, le suicide, la légitime défense, la *pollutio nocturna*, le vol, le mensonge en général, le mensonge officieux...

(4) Dans un paragraphe postérieur (*de evangelio*) l'auteur et surtout son éditeur Cotta, en des notes étendues, s'élèvent contre la conception qui représente Jésus comme étant venu pour accomplir la Loi; il s'élève aussi contre la conception catholique des *consilia evangelica*.

siastique, Gerhard parle de la prédication, de l'administration des sacrements, de la prière dans la communauté, de la vie honorable du pasteur (1), de la discipline ecclésiastique, de l'observance de cette discipline, du soin des pauvres, de la visite aux malades, puis encore du mariage des prêtres au point de vue de la nature, de l'Ecriture, de l'Eglise et des anciens canons. — Sur le second point Gerhard expose conformément à la théorie luthérienne la théorie générale de l'Etat; certains détails méritent d'être relevés : ainsi les Chrétiens doivent supporter les Juifs sans leur permettre toutefois l'accès des fonctions publiques; les Chrétiens ne doivent pas pratiquer l'usure, et il y a usure quand le taux de l'argent s'élève au-dessus du quatre ou du cinq pour cent. L'auteur examine en matière de législation principalement la question de juridiction et de la peine; il redresse sur ce point les erreurs des Anabaptistes. Les hérétiques, envisagés en tant qu'hérétiques seulement, ne doivent pas être contraints par l'épée, ainsi que le veulent les catholiques et les calvinistes. La question de la guerre et jusqu'à celle de la chasse permettent à l'auteur d'adresser des conseils au prince. Les devoirs des sujets viennent après ceux de l'autorité, et Gerhard parle à ce propos des privilèges des clercs, du droit de résistance des sujets vis-à-vis d'une autorité infidèle, hérétique ou tyrannique; il réfute l'enseignement de l'Eglise catholique et en particulier les thèses de Bellarmin. — Le troisième état (*status æconomicus*) de la fameuse hiérarchie luthérienne donne lieu à son tour à un long développement; Gerhard relève en particulier la dignité et l'importance du mariage (*sanctum vitæ genus*) et condamne la théorie catholique du sacrement de mariage, qui suppose l'impureté naturelle de cette union.

(1) A relever ce blâme indirect : *utinam vero ἀναρχοκρηδείας a nostrarum ecclesiarum pastoribus penitus exsularent! De quibusdam certe usurpare cogimur illud poetæ : Iliacos intra muros peccatur et extra.*

Cette manière de traiter la morale comme une application pratique du dogme prévalut chez les Luthériens pendant tout le XVII^e siècle. Nous la trouvons encore pratiquée plus tard, après que Calixt eut constitué la morale à l'état de discipline spéciale et, ce qui est plus singulier, nous la voyons employer même par des théologiens qui traitèrent spécialement de la morale, en des livres à part, comme Baier ou Buddeus. Le fait s'explique sans doute par l'habitude qu'avaient prise les théologiens protestants (ainsi que nous l'avons vu en parlant de Ramus, Polanus et Amesius) de se proposer toujours, même en traitant de la dogmatique, quelque fin pratique, quelque conclusion applicable à la conduite. Une telle condition d'existence ne pouvait qu'être défavorable à l'étude véritablement scientifique de la morale.

Ce qui montre la position fautive dans laquelle se trouvait placée la science de l'éthique, c'est que l'on continuait d'enseigner dans les académies protestantes une sorte de morale philosophique imitée de l'*Epitome* de Mélanchthon. Cette étude revêtait presque invariablement la forme de commentaire d'Aristote et en particulier de l'*Ethique à Nicomaque*; elle servait de préparation à l'étude de la théologie. On n'était donc pas loin de considérer la morale comme appartenant en propre à la philosophie; il est vrai que celle-ci n'était à vrai dire que l'*ancilla theologiæ*.

Balthazar Meisner (1587-1626), professeur de morale, puis de théologie à Wittemberg, fut célèbre et souvent cité dans la suite à cause de ce qu'on appelait sa « sobre philosophie » (*philosophia sobria*); il publia un traité sur le souverain Bien et un autre sur les Lois. Il introduisit dans ces deux traités la division luthérienne des trois états.

Les thèses académiques traitaient souvent des sujets de morale philosophique; ces sujets se mouvaient toujours

dans le cercle d'idées de la Morale à Nicomaque; Aristote régnait à Wittemberg comme à Helmstadt. Un recueil de sept thèses publié à Leipzig (1) nous montre ce qu'était ce genre d'exercices universitaires. La première traite du souverain Bien ou de la Vie heureuse; la philosophie d'Aristote nous conduit de l'eudémonisme au Dieu du christianisme. La seconde de ces thèses allie à la philosophie d'Aristote la seconde philosophie du Portique et celle des *Officia* de Cicéron; elle combine les deux concepts de la *virtus* et de la *pietas*. Les cinq dissertations suivantes traitent dans le même esprit de quelques vertus particulières (*de probitate, de temperantia et modestia, de magnanimitate, de caritate et beneficentia, de gratitudine et justitia*). — Un autre recueil (2) de thèses soutenues en 1612 et 1613 témoigne également d'une imitation d'Aristote dépourvue de toute originalité.

Avant Calixt la morale luthérienne est quelque chose de fort diffus et cet état d'imperfection durera même après la réforme opérée par Calixt. Nous avons d'une part, mais en petit nombre, des traités de morale proprement dite, d'autre part des traités de dogmatique dans lesquels la morale figure en sous-ordre, à titre de dogmatique appliquée et enfin des ouvrages de morale philosophique dans le genre de l'*Epitome* de Mélanchthon. La notion d'une discipline spéciale de la morale n'existe pas; il semble même qu'on soit enclin à reléguer cette science dans le domaine de la philosophie. On se sert de la philosophie d'Aristote pour aboutir aux vérités de la morale chrétienne et l'on impose de force à la morale philosophique les distinctions tirées de la conception luthérienne. Les théologiens luthériens n'ont pas su ordonner en un système bien

(1) *Exercitationum ethicarum VII disputationibus comprehensarum Sylloge* studio et opera Alb. Steinhussii Mulhusini, 1618.

(2) Ces renseignements sont empruntés de Luthardt, auquel on peut se reporter pour plus amples renseignements sur ce point.

relié dans ses diverses parties les conséquences d'ordre moral de la réforme luthérienne; nous rencontrons presque partout un mélange de philosophie aristotélicienne sollicitée et détournée de sa vraie signification et à laquelle on fait prouver, à la façon des scolastiques, les vérités de la religion chrétienne. Au sein de ces compositions mal ordonnées les éléments natifs de la conception luthérienne se pressent ou s'espacent sans ordre ni hiérarchie.

La morale réformée, mise en regard de la morale luthérienne, se fait remarquer jusqu'au milieu du XVII^e siècle par sa clarté et sa netteté. On ne peut sans doute pas lui reconnaître une grande unité de desseins; les tendances diverses sont en lutte et chacune prétend tirer les véritables conséquences de la doctrine réformée. Mais, si les développements diffèrent, ils possèdent tous l'intelligence de la direction qu'ils suivent et c'est là la véritable logique.

CHAPITRE IV

Deuxième époque de la morale protestante. —

La morale luthérienne depuis Calixt. — La morale réformée depuis Amyraut.

I

La réforme tentée par Calixt (1) dans le but de constituer la morale à l'état de discipline spéciale a été surfaite; l'*Epitome* est incomplet, peu systématique, infidèle au caractère théologique qu'il se propose de maintenir, et retombe dans la confusion de la théologie et de la philosophie qu'il avait voulu éviter. Cependant la conception d'une morale théologique s'y fait jour, et par ce seul fait l'essai de Calixt mérite notre attention; l'entreprise ébauchée sera reprise et menée à bonne fin.

Calixt débute très bien en posant comme fin de la théolo-

(1) *Epitomes theologiæ moralis pars prima...* Helmst. 1634. On trouve jointe à ce traité une *digressio qua excutitur nova ars quam nuper commentus est Bartholdus-Nihusius* (Neuhaus était un ancien ami de Calixt récemment converti au catholicisme), *ad omnes Germaniæ academias romano pontifici deditas et subditas imprimis Coloniensem*. L'addition est beaucoup plus étendue que l'*Epitome*; elle est une justification de la foi évangélique contre les attaques du catholicisme. La promesse qui termine cette addition (*Epitome theologiæ moralis propediem continuabitur*) ne fut pas tenue.

gie morale la sanctification et comme sujet de cette étude l'homme régénéré (*homo fidelis et conversus vel renatus*). La démarcation paraît ainsi très nette entre la morale théologique et la morale philosophique ; mais, sans avoir claire conscience de l'importance de la distinction qu'il vient de faire, Calixt s'engage aussitôt dans l'étude psychologique des passions. Nous sommes ainsi ramenés au vieux thème des discussions philosophiques sur cette matière. L'auteur abandonne ensuite la distinction luthérienne des trois états et reprend la distinction catholique de l'état ecclésiastique et de l'état séculier.

Le retour aux errements de la morale catholique apparaît d'une manière évidente dans la terminologie ; c'est le cas, par exemple, dans la discussion sur les principes des actions de l'homme régénéré ainsi que dans la discussion sur les facultés de l'âme. Sur le premier point, l'auteur désigne le Saint-Esprit comme le principe générateur (*principium primum*) des trois vertus surnaturelles (*habitus supernaturales*), la foi, l'espérance et la charité, ainsi que de toutes les vertus théologiques (*aliam forte plurimum virtutum proprie theologicarum*). Mais à ce premier principe Calixt joint les facultés naturelles, l'intelligence (*intellectus*), la volonté (*voluntas*) et le désir (*appetitus*) ; l'imitation de Thomas d'Aquin va jusqu'aux plus petits détails et la foi ne conserve pas la place prééminente qui lui revient dans la conception luthérienne. C'est ainsi que Calixt comprend sous la dénomination générale de loi, non seulement la législation de l'Ancien Testament, mais aussi la révélation du Nouveau ; il considère, en effet, touchant cette révélation la foi qui l'embrace et l'activité pratique qui en applique les conséquences à la conduite. La loi de l'Evangile est triple et embrasse la foi, les sacrements et la moralité ; la foi revêt le caractère d'une règle prescrite, de l'acceptation de laquelle dépendent le pardon des péchés

et la vie éternelle. Donc, bien que Calixt ait, au début de son livre, énoncé le principe d'une morale théologique, en réalité la morale qu'il propose ne se relie pas à la foi et à la justification. Nous avons dans ce fait une explication de la violente opposition qui s'éleva contre lui à Wittemberg ; sans doute l'on attachait ici trop d'importance au dogme en lui-même et l'on exagérait sa valeur pour le salut, mais au fond l'on restait fidèle à la pensée luthérienne en maintenant la prédominance de la foi et en posant comme condition essentielle du salut la justification, au regard de laquelle la sanctification jouait le rôle de simple conséquence (1).

Calixt alla même jusqu'à soutenir sur les bonnes œuvres une thèse qui à diverses reprises depuis Mélanchthon et Major a essayé, mais sans succès, de s'établir dans l'éthique luthérienne. Cette thèse prétend que les bonnes œuvres ne sont pas méritoires, ne sont pas les vraies causes (*veræ causæ*), mais sont pourtant causes (*causæ vel conditiones*) du salut. La fidélité de Calixt aux principes de l'enseignement luthérien est donc contestable ; on ne peut pas en tout cas le considérer comme un représentant autorisé de la

(1) Une citation permettra de voir combien Calixt retombait dans la conception catholique : *Legum divinarum, quibus ecclesia N. T. et christiani reguntur et obligantur, aliæ credenda præscribunt, aliæ agenda quæ rursus vel positivi juris sunt vel naturalis. Sive concernunt vel fidem vel sacramenta vel mores. Quæ tria totum christianismum comprehendunt. Lex quæ fidem exigit præcipua est et anima, ut ita dicam, pacti quod Deo cum hominibus de ipsis beandis intercedit. Exigit autem fidem non implicitam, ut vocant, vel confusam, qualis in vetere pacto sufficiens erat, sed explicitam et distinctam, nempe jubet credere in Jesum Christum, patris omnipotentis..... Hæc primariæ et fundamentali legi addita est secundaria pure et simpliciter positiva de sacramentis, quæ — vicem ceremonialis vel ecclesiasticæ subit. Politicam novo testamento nullam servato radjunxit, quandoquidem non venerat instituere regnum aliquod terrenum..... Quæ de moribus sunt, ad naturalem (legem) pertinent ; quæ vero de fide et sacramentis ad positivam quamquam quæ de sacramentis modo quodam, qui e superioribus intelligi potest, magis positivæ sunt quam quæ de fide. — Op. cit. p. 74.*

doctrine luthérienne. Toutefois, à cause de l'action qu'il exerça sur le développement postérieur de la morale protestante, il mérite une place parmi les théologiens luthériens qui se sont distingués dans cette étude.

L'entreprise de Calixt eut des continuateurs non seulement parmi ses disciples, à Helmstadt, mais aussi dans les rangs de la stricte orthodoxie, à Wittemberg. Au premier rang de ces derniers, il convient de citer Joh. Conr. Dürr (1) dont l'œuvre est le premier essai d'une véritable éthique théologique et systématique dans l'Eglise luthérienne. Cet auteur divise la morale en deux parties, l'une générale et l'autre spéciale; ce genre de division a été depuis souvent employé et l'est encore par quelques théologiens luthériens (Martensen). La partie générale traite du but, du sujet et des moyens. Le but est à la fois interne (la sanctification) et externe (le salut éternel). La dernière expression n'est pas claire, et nous ne savons pas au juste ce que Dürr entendait par ce salut envisagé comme quelque chose d'extérieur; en tout cas il n'est pas fait allusion ici à l'*actus forensis* de la justification luthérienne. Le sujet est, comme chez Calixt, l'homme régénéré, mais l'homme luttant encore et partagé entre l'esprit et la chair. Dürr s'efforce, à travers tout le procès de la régénération et de la sanctification, de sauvegarder la personnalité humaine; cet intérêt d'ordre anthropologique avait été fortement défendu par Mélanchthon, et ne devait plus disparaître de l'éthique luthérienne. Au nombre des moyens, les vertus chrétiennes tiennent la plus grande place.

(1) Dürr est l'auteur d'un *Enchiridion theol. mor.* 1662 qu'il développa et publia plus tard sous le titre de *Compendium theol. mor. in quo virtutes et officia hominis christiani tum ingenere tum in certis vitæ statibus considerati explicantur et variæ questiones practicæ decidentur* 1675; — édition revue et augmentée en 1698 par Joh. Mich. Lang. Dürr publia aussi des *Institutiones ethicæ in tres partes secundum normam ordinis analytici digestæ...*; c'est un commentaire de la Morale à Nicomaque.

Les principes des vertus chrétiennes sont la grâce et les instruments de la grâce ; c'est par eux que les forces de l'intelligence et de la volonté humaines sont rendues capables de l'accomplissement de leur tâche. La forme des vertus chrétiennes est la volonté de Dieu révélée dans la Loi et la conscience.

La matière ou objet de la morale comprend les passions (objets internes) et la matière proprement dite (le monde externe). La discussion sur les vertus revêt la forme d'une doctrine des vertus ; cette doctrine a pour base le Décalogue qu'elle complète par l'évangile. A la doctrine des vertus correspond dans l'éthique spéciale la doctrine des devoirs d'après les trois états. Cette double division est plus tard devenue la triple division des biens, des vertus et des devoirs.

Bien que le sujet propre de la morale théologique soit l'homme régénéré, Dürr procède à l'étude des vertus avec une inconséquence qui, pour être fréquente chez les moralistes chrétiens, ne mérite pas moins d'être signalée. Il ne sait pas s'affranchir du vieux thème philosophique ; avant de procéder à l'étude des vertus, il donne une définition générale et philosophique de Dieu qu'il représente comme l'Etre parfait. Dürr passe ensuite, avec une logique fort contestable, de ce Dieu philosophique au Dieu trinitaire de la révélation. Le thème philosophique apparaît encore dans la distinction, en l'homme, de l'intelligence, de la volonté et de l'acte.

Dans la discussion sur les trois états, Dürr suit les errements habituels ; il mêle à la question de l'état ecclésiastique une quantité de questions de droit, de jurisprudence et de théologie pastorale ; en ce qui concerne l'Etat et la Famille, la surcharge est la même ; le superflu abonde et ne tient pas lieu du nécessaire qui manque souvent.

A côté de Dürr, on peut encore citer Gebh. Theod.

Meier (1) et H. Rixner (2); ces deux auteurs imitent la Morale à Nicomaque.

Nous avons dit que la réforme tentée par Calixt trouva des imitateurs même dans les rangs de l'orthodoxie; Joh. Ad. Osiander (3) fut un de ceux-là. Il divise la morale en générale et spéciale; il assigne à la première l'étude des concepts moraux, la conscience, la Loi, le péché, la vertu; la seconde donne un commentaire très détaillé du Décalogue. Cet ouvrage volumineux est, d'après le rapport de Luthardt, mal ordonné et peu clair, mais il témoigne d'une très riche documentation dans la polémique contre les erreurs de la morale scolastique et jésuitique; Luthardt juge qu'il y aurait profit à rééditer cet ouvrage au préalable revu et amendé.

Osiander est un partisan convaincu et intraitable de l'orthodoxie; il n'en adopte pas moins l'innovation de Calixt et considère, ainsi que ce dernier, la morale comme une discipline spéciale. Il sépare nettement la morale chrétienne de la morale naturelle ou philosophique et rompt sur ce point des lances avec plusieurs théologiens, surtout avec Daneau; la thèse de Kechermann lui paraît inacceptable. La morale chrétienne a, d'après lui, un autre principe que la morale philosophique (*aliud principium, nempe spiritum sanctum*), une autre forme (*alia forma, nempe congruentia cum sanctitate divina*) et une autre fin (*alius finis, nempe Dei gloria*). Quelques théologiens avaient manifesté des velléités d'indépendance à l'égard d'Aristote; Osiander renonce entièrement à ce patronage, sans toutefois renoncer à la connaissance de Dieu par la voie de la raison naturelle; il doit être considéré comme l'un des plus

(1) Meier est l'auteur d'une *Introdactio in universum theol. mor. stud.* 1661 et de *Disputationes theol.* 1679.

(2) Rixner publia des *Instructionum theol. mor.* 1690.

(3) Osiander est l'auteur d'une *Theologia moralis* 1678; cet ouvrage comprend trois parties de 414, 432 et 162 pages.

puissants protagonistes de l'indépendance de la théologie vis-à-vis de la philosophie.

Dans le nombre des auteurs qui traitèrent de la morale, il convient de citer encore Dannhauer de Strasbourg, auteur d'un *Collegium decalogicum*, et Joh. Olearius de Leipzig, qui publia 72 tables pour servir à l'intelligence de ses leçons. Ces tables, avec leurs divisions et subdivisions compliquées, témoignent du goût et de la méthode qui régnaient alors. Buddeus cite parmi ses prédécesseurs un nombre assez grand de moralistes, auxquels il ne ménage pas la louange ; il est cependant permis de penser que leurs œuvres sont trop dominées par l'intérêt de la polémique contre le catholicisme et la philosophie pour être considérées comme des productions importantes de la morale proprement dite.

Baier est surtout connu par son *Compendium* de la dogmatique, un des ouvrages qui avec les *Loci* de Gerhard expose le plus clairement le système de la dogmatique luthérienne ; il est aussi l'auteur d'un *Compendium* (1) de la morale qui fut édité après sa mort, et qui, bien que mal ordonné, est une œuvre remarquable. La disposition des matières est la suivante : Prolégomènes sur la nature et la constitution de la théologie morale (p. 1-28) ; 1) la fin de la théologie morale (29-73) ; 2) du sujet de cette théologie (64-107) ; 3) des moyens qui procurent la sanctification de la vie. Partie générale (108-496) : des lois, de la conscience, de la vertu chrétienne, des devoirs envers Dieu, envers soi, envers le prochain. Partie spéciale (496-572) : des devoirs des chrétiens dans les trois états. Ainsi qu'on le voit, la troisième partie remplit les deux tiers de l'ou-

(1) Joh. Guil. Baieri *theologi quondam de ecclesia meritissimi Comp. theol. moralis officia hom. christ. tam generalia quam quoad singulos ordin. in eccl. et repub. specialia exhibens et ex genuinis princip. deducens primum ab ipso auth. edi cæptum nunc post obitum ejus e dictatis motis suppletum et multorum votis publicæ luci datum.* Jenæ 1698.

vrage ; elle expose la doctrine des devoirs. Baier se proposait de publier en outre une collection des cas de conscience, mais il n'eut pas le temps de mettre ce dessein à exécution.

Le sujet de la théologie morale est l'homme régénéré, et l'Ecriture sainte est la source à laquelle cette discipline doit puiser, même quand il s'agit de la prétendue connaissance naturelle. Avec ce guide, la connaissance naturelle n'est plus une simple probabilité, ainsi qu'il arrive dans la casuistique des Jésuites, mais une science certaine. La théologie morale se définit donc : la science pratique qui enseigne, d'après l'Ecriture, à l'homme régénéré les choses qui sont nécessaires, eu égard au salut éternel, à la sanctification de la vie par le moyen de la grâce. Le but de cette discipline est la vie sainte (*vita sancta*) que l'auteur représente comme une certaine activité dans laquelle le chrétien a toujours devant les yeux l'image de Jésus-Christ ; il s'efforce de la reproduire par une certaine force spirituelle qui provient du Saint-Esprit, ou d'une sorte d'union mystique avec Jésus qui est un des traits les plus caractéristiques de la morale luthérienne.

La troisième partie du *Compendium* de Baier est très défectueuse au point de vue de la méthode ; deux discussions assez vagues s'y succèdent sur la liberté des actes et sur la Loi de Dieu. Nous retrouvons dans ces deux discussions tous les lieux communs sur la loi naturelle et sa confirmation par le Décalogue. L'Evangile perfectionne le Décalogue, mais l'auteur ne tombe pas cependant dans l'erreur de Calixt qui englobait l'Evangile dans le concept de la Loi. La conscience se rattache à la loi comme un *actus* ou ἐνέργεια qui applique la loi aux cas particuliers ; il n'y a là rien qui modifie l'ancienne conception.

La vertu chrétienne (*perfectio habitualis*) est, comme chez Aristote, intellectuelle (dianoëtique) ou morale (éthique), mais pour le chrétien la connaissance même a une

signification pratique. La vertu morale est une direction interne de la volonté qui nous rend capable d'agir selon la loi de Dieu (*est habitualis inclinatio voluntatis ad agenda ea quæ lex divina homini renato convenire docet et cavendi quæ illa prohibet, cum habituali obedientia appetitus sensitivi conjuncta, ad sanctimoniam vitæ ac Dei gloriam*).

Baier rattache historiquement le concept du devoir à la philosophie du Portique, à Cicéron, à Epictète, à Ambroise (1), mais il s'efforce en outre de le fonder sur une base chrétienne. A propos de chaque devoir, notre auteur expose en quoi il consiste, quels en sont les motifs, les moyens, les obstacles, quels sont les procédés à employer pour écarter ou vaincre ces obstacles et les caractères qui marquent l'accomplissement de plus en plus parfait du devoir.

Au nombre des devoirs envers Dieu Baier compte la foi ; or, celle-ci est le principe de la vie chrétienne tout entière et constitue moins une vertu particulière que le fond même de toutes les vertus, le respect ou la crainte (*timor*) de Dieu. Notre auteur la considère en effet comme la mère de toutes les vertus, le principe générateur des actes conformes au devoir. Elle est en particulier le principe et la racine de l'amour pour Dieu et Jésus-Christ, par lequel s'opère l'union du chrétien avec eux, selon la thèse mystique d'Augustin, de Grégoire le Grand, de Bernard, de Hugo de Saint-Victor ; Baier s'attache seulement à sauvegarder le vrai rapport fixé par Luther de la foi et de l'amour. Les traces de l'ancienne mystique du moyen âge se retrouvent encore, mais heureusement corrigées, lorsque Baier représente la confiance en Dieu comme un repos de notre volonté en lui, car Dieu est notre Bien suprême,

(1) Ambroise est l'auteur d'un *De officiis ministrorum* qui devait former le pendant du *De officiis* de Cicéron.

le fondement de tous les autres biens. Ce n'est point ici le repos de l'être fini dans l'Etre infini, l'annulation de l'activité personnelle, mais la confiance évangélique fondée sur la réconciliation avec Dieu en Christ. Cette confiance engendre l'espérance et par elle Dieu devient objet de *consecutio* et de *fruitio*.

En ce qui concerne les devoirs extérieurs envers Dieu (usage des sacrements et de la Parole de Dieu), Baier n'a donné qu'un court aperçu qu'il se proposait sans doute de développer plus tard ; il faut en dire autant de toute la partie spéciale du *Compendium*, celle qui traite des devoirs d'après les trois états.

II

La longue élaboration de la morale luthérienne marquée par les noms de Calixt, de Dürr et de Baier aboutit à son terme avec Buddeus ; l'œuvre de ce dernier doit être considérée comme le couronnement de la science morale luthérienne des trois premiers siècles de la Réforme. Après lui nous rencontrerons des théologiens de valeur, mais aucun ne possédera plus au même degré la maîtrise de la conception luthérienne. Buddeus fut un théologien éminent, à la fois dogmaticien et moraliste ; il offre une grande parenté d'esprit avec Baier et Joh. Gerhard et c'est l'un des représentants de cette théologie luthérienne, orthodoxe, mais large et pleine de mesure, qui depuis Gerhard et Musæus fut surtout représentée par l'école de Iena. Il connaît la philosophie antique et la littérature morale jésuitique, ce qui lui permet de concevoir une histoire des

doctrines morales parallèle à l'histoire des dogmes. Il connaît surtout, beaucoup mieux que les théologiens de son temps, les doctrines philosophiques récentes; Descartes, Spinoza, Leibnitz, Malebranche, Locke, Hobbes, Bayle d'une part, et de l'autre Grotius, Thomasius, Pufendorff lui sont familiers, et il s'est lui-même occupé de morale philosophique. Il lui reste même de cette ancienne étude un certain penchant pour les questions de psychologie et une allure spéciale dans la discussion.

La conception (1) fondamentale de la morale est chez Buddeus celle de l'union; mais il ne s'agit point en la circonstance de la fameuse *unio mystica*. L'union dont il est ici question était l'état de choses primitif et normal entre Dieu et l'homme; elle disparut par suite de la chute, à laquelle les hommes s'efforcent en vain de remédier par la recherche des biens périssables. C'est au bien suprême que l'homme doit revenir et s'attacher, sur la voie de la conversion et par le moyen de la justification. En tant qu'il est le Bien suprême, Dieu est l'objet de l'amour, et dans cet amour de Dieu sont renfermés le renoncement à nous-mêmes et toutes les vertus.

La morale de Buddeus se divise en trois parties. La première commence par constater l'opposition de la nature et de la grâce, puis passe à l'étude de la sanctification et en expose successivement le principe, l'essence, les manifestations internes, les empêchements et les moyens (p. 1-342). La seconde partie, sous le titre de jurisprudence divine, traite des actes de l'homme régénéré; Buddeus donne à cette partie la forme d'une théorie de la loi et des devoirs (p. 342-629). La troisième et dernière partie, intitulée: prudence chrétienne et théologique, est une sorte de théologie pastorale. C'est à tort que Buddeus donne à la

(1) L'ouvrage principal de Franz Buddeus dans le domaine de la théologie morale est les *Institutiones theologiæ moralis*. Lips. 1727.

théologie pastorale une place dans le système de la morale ; cette théologie n'est pas une politique de l'éthique chrétienne, mais simplement un art spécial ayant pour but de développer des aptitudes spéciales ; cette troisième partie est d'ailleurs fort courte (p. 630-706) et n'exerce aucune influence sur les deux autres.

Le point de départ de Buddeus, l'antithèse de la nature et de la grâce, offre des avantages et des inconvénients. Voyons d'abord les premiers. L'antithèse est un moyen commode de respecter le caractère de la théologie morale sans renoncer à la faculté de traiter de tout ce qui ne lui appartient pas spécialement ; l'auteur évite ainsi le danger d'un faux idéalisme chrétien qui ignorerait la vie naturelle avec toutes ses imperfections. Il faut remarquer cependant que l'antithèse initiale est affirmée, mais non déduite ni fondée d'une façon scientifique ; il en résulte que la morale n'apparaît aucunement comme une partie constitutive du système général de la religion chrétienne, mais seulement comme une discipline indépendante qui se propose d'étudier l'éclosion de la vie chrétienne dans les âmes et d'observer les conditions de son développement. Elle ne rencontre ainsi le péché que comme un accident dans l'histoire de la vie chrétienne ; il est douteux qu'une constatation ainsi faite s'accorde véritablement avec l'orthodoxie dogmatique de l'auteur, non plus qu'avec la dogmatique chrétienne d'une manière générale. L'antithèse de la nature et de la grâce devient chez Buddeus une distinction monotone parce qu'elle est perpétuelle et souvent ne correspond à rien de réel ; de plus, elle ne met en lumière qu'un côté des choses. En effet, l'homme régénéré n'existe premièrement qu'à l'état de devenir ; or le schématisme employé par l'auteur (*causæ, impedimenta, media*), ne sert qu'à masquer l'absence d'une théorie véritable sur ce devenir. Il y a là un reste fastidieux de méthode scolastique dont

Buddeus n'a pas su se défaire et qui lui faisait illusion à tel point qu'il considérait cette méthode comme irrésistible

L'antithèse de la nature et de la grâce apparaît d'abord dans l'intelligence ; l'incapacité naturelle de cette dernière se manifeste par les maladies de la pensée telles que le scepticisme, le rationalisme, etc. La conscience doit être considérée comme une activité interne d'ordre intellectuel et non volitif ; elle consiste dans le jugement moral des actes conformément à la norme de la loi (1). La conscience n'est pas la voix intérieure de Dieu, comme on la définissait et la définit encore souvent ; Dieu se manifeste sans doute à l'homme d'une manière qu'on peut appeler interne, mais la conscience est cependant toujours l'esprit de l'homme qui connaît la loi divine, pèse et juge d'après elle les actes humains. Buddeus voit dans la fonction de la conscience la réfutation de la thèse de Locke, suivant laquelle il n'y a pas de principes innés ; après cette discussion générale il étudie les diverses maladies de la conscience.

La volonté s'élève à l'état de grâce dans lequel elle aime Dieu comme son bien suprême et plus que toute autre chose. Que Dieu soit le souverain Bien et que nous devions l'aimer par dessus toutes choses, cela ne doit pas faire l'objet d'un doute même pour ceux qui ne sont pas chrétiens. Il y a là, d'après lui, une connaissance rationnelle qui constitue le fonds commun sur lequel se fondent la morale naturelle et la morale chrétienne, c'est un paralogisme qui aujourd'hui ne trompe plus personne.

L'amour de Dieu et les vertus qu'il engendre ont pour contraire l'amour-propre de la créature (le faux amour-propre, la *philautia* qui se manifeste par trois vices capi-

(1) *Conscientia itaque nobis nihil aliud significat, quam argumentationem hominis de actionibus suis ad legem relatis, ut earum hinc aut pravitatem aut bonitatem colligat.*

taux qu'on trouve mentionnés dans I Jean 2, 16 (1). Buddeus décrit avec une grande habileté l'égarement du pécheur dans la poursuite des biens périssables et lui oppose l'union avec Dieu qui est le Bien suprême et le fondement objectif de la béatitude. La philosophie antique (en particulier Platon) a deviné une partie, mais une partie seulement, de cette vérité ; l'union véritable avec Dieu fut contrariée par de grandes erreurs. Elle est devenue chez les chrétiens plus qu'une communication de dons et d'effets ; elle est devenue une réalité par l'Incarnation, et comporte le renoncement à soi-même, l'humilité et la patience.

La définition que Buddeus donne de l'amour de Dieu revient en somme à celle d'Augustin (2). Buddeus s'approprie d'ailleurs le mysticisme d'Augustin dans son entier ; ce mysticisme diffère complètement du panthéisme nihiliste que l'Eglise a toujours redouté.

L'amour étant le principe de toutes les vertus, Buddeus s'attache à prouver l'erreur de la conception aristotélicienne qu'il ramène à la définition suivante : la vertu est une habitude élective consistant dans un juste milieu et acquise par l'exercice fréquent des bonnes œuvres. Les vertus principales au nombre de quatre (3), la sagesse, la justice, le courage et la tempérance sont remplacées par une autre classification à trois termes qui sont la piété, la tempérance et la justice.

On peut considérer comme n'appartenant que très indirectement à la morale le parallèle que Buddeus établit

(1) ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς, ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν, ἡ ἀλαζονία τοῦ βίου.

(2) Buddeus : *Propensio voluntatis infinita — qua homo Deum ceu summum bonum amplectitur et in eo veram animi quietem quaerit ac invenit.*

Augustin : *Caritatem voco motum animi ad fruendum Deo propter ipsum et se atque proximis propter Deum. De doctrina christiana III, 10.*

(3) Il est difficile de dire à quelle époque l'appellation de *vertus cardinales* commença d'être employée ; Ambroise ne la connaît pas encore.

entre l'imagination de l'homme naturel et celle de l'homme régénéré; il faut en dire autant des nombreuses dissertations sur les états physiques, les tempéraments, etc.

Dans un chapitre consacré aux imperfections et tentations de l'homme régénéré (*de imperfectionibus ac infirmitatibus regenitorum, item de tentationibus ut et de lucta carnis et spiritus*), Buddeus s'efforce de prouver que le sujet de l'éthique chrétienne est bien réel, quoique l'homme régénéré ne soit jamais ici-bas qu'à l'état de devenir. Il combat le dogme réformé de l'inamissibilité de la grâce, admet le développement progressif de la vie nouvelle chez le régénéré et la possibilité d'une rechute. Les principaux sujets examinés sont la tentation en esprit, la tentation diabolique, la tentation par la tristesse, le blasphème, le désespoir, le suicide, etc.; les erreurs du mysticisme sont soigneusement réfutées. Buddeus se lance ensuite dans des digressions sur Satan, la chair, le monde, puis termine en nous assurant encore que la perfection chrétienne est progressive et partielle.

Les instruments de la croissance de la vie chrétienne sont, dans l'Eglise catholique, les pratiques ascétiques et monacales; la Réforme a condamné ces vieux restes de paganisme et les a remplacés par la pénitence quotidienne, l'application à la Parole de Dieu et la lecture des livres d'édification, au nombre desquels Buddeus cite le Vrai Christianisme de Arndt à côté des ouvrages de Luther. La méditation et la contemplation doivent avoir un but, car elles n'ont pas de valeur par elles-mêmes, bien que les mystiques prétendent le contraire. Ici se place, dans l'ouvrage de Buddeus, une étude sur la prière avec explication de l'Oraison dominicale; des remarques pleines de sens sur le jeûne, la vigilance, l'imitation de Christ terminent cette première partie qui traite, avons-nous dit, de la justification.

La seconde partie traite de la *jurisprudentia divina*, c'est-à-dire des devoirs. Ce titre un peu étrange trahit une conception juridique ou légaliste de la morale, et de fait cette seconde partie porte presque tout entière sur l'explication de la Loi. L'influence exercée par les théories du droit naturel apparaît ici indéniable et Buddeus ne reste plus maître de la discussion. Il loue Pufendorff d'avoir considéré la religion comme le plus solide lien de la société, et de se renfermer dans la limite de la raison sans toutefois nier ce qui la dépasse. La raison formule le *jus civile* qui est un droit divin, mais un droit en dehors de la connaissance révélée; néanmoins l'amour pour Dieu et pour le prochain rentre dans ce pacte humain fondamental. On se demande alors pourquoi la morale chrétienne ne se déduit pas de ce pacte et des principes innés sur lesquels il est fondé, pourquoi enfin les deux morales, la chrétienne et la naturelle, ne sont pas ramenées à l'unité. Nous retombons donc dans la vieille conception renouvelée de Mélanchthon, dans laquelle s'ajustent comme elles le peuvent, la pensée philosophique et la pensée théologique chrétienne.

L'influence de la morale naturelle sur le système de Buddeus porte sur la forme aussi bien que sur le fonds; la « jurisprudence divine » ressemble passablement à la jurisprudence civile; elle suppose la loi et celle-ci a été décrétée par Dieu. Ce décret suppose à son tour un acte particulier de la volonté divine, et cet acte a été porté à la connaissance des sujets par la promulgation de la loi; de plus, le décret doit procéder d'une raison qui le justifie, et celle-ci ne saurait être la puissance même de Dieu, comme le veut Hobbes, ou sa majesté, comme le pensent les Réformés. Cette raison ne saurait être que celle-ci : Dieu est le Créateur et le conservateur du monde.

Tout ce qui dans cette seconde partie est sans rapport

avec la question du droit naturel, notamment tout ce que Buddeus dit du culte interne et externe, des devoirs envers soi et envers le prochain, témoigne d'une aptitude très remarquable de notre auteur pour les questions morales.

Si nous essayons de résumer le développement des idées morales depuis l'apparition de l'*Epitome* (1634) de Calixt jusqu'à celle des *Institutiones* (1727) de Buddeus, l'impression que nous aurons sera celle d'une activité très remarquable, par rapport au demi-sommeil de la morale luthérienne pendant tout un long siècle après la Réforme. Cette grande activité manque à vrai dire de méthode, du moins dès l'abord, mais elle l'acquerra peu à peu ; l'essentiel est que les théologiens luthériens ont éprouvé la nécessité d'échapper au perpétuel commentaire de la Morale à Nicomaque ou des *Loci* de Mélanchthon. La conception de la théologie morale est née, mais elle est encore obscure ; en fait elle ne devait devenir claire et distincte qu'après Kant ; jusqu'à lui les questions de morale et de droit naturels ont toujours été mêlées à la théologie morale. La discussion avec la philosophie et le droit naturel n'est pas la seule ; à travers toutes les pages de ces *Compendia* et *Epitomæ* règne la controverse avec le catholicisme, et comme elle se poursuit jusque dans les détails, l'unité et la vue d'ensemble disparaissent à mesure que le volume s'épaissit.

III

Dans le chapitre qui précède nous sommes arrivés avec Amyraut à la fin de la première et brillante période de la morale réformée ; après lui et même déjà de son vivant commence la seconde période. La réforme luthérienne ne s'implanta que chez des populations de race allemande et ce fut là une condition favorable à son développement ; la réforme de Zwingli et Calvin embrassa des races diverses et des nationalités nombreuses, ce qui devait être un empêchement à l'harmonie de son progrès futur. A l'époque à laquelle nous sommes parvenus, c'est-à-dire aux approches du dix-huitième siècle, on ne peut guère plus parler d'une morale réformée ; des écoles ont surgi qu'il est souvent très difficile de soumettre à une classification tant soit peu rigoureuse. La diversité ira croissant et s'affirmant toujours davantage, par l'effet des conditions différentes dans lesquelles seront appelés à vivre les groupements réformés. Nous verrons régner dans les œuvres de leur littérature morale, tout à la fois ou séparément et successivement, l'influence de Descartes, de Leibnitz ou de Wolf et en même temps la tendance apologétique ; de plus en plus les ouvrages de morale théorique feront place aux traités ascétiques, piétistes ou mystiques. Ce n'est qu'en réclamant pour la suite le bénéfice des observations précédentes que nous donnerons quelques indications sur les œuvres de la morale réformée au XVIII^e siècle. Avant de nous engager dans l'énumération de ces œuvres, nous tenons à dire qu'elles n'ont pas été jusqu'ici étudiées avec beaucoup de soin et qu'un labeur consacré à ces ouvrages

si dédaignés nous révélerait peut-être des richesses inconnues; nous avons pour notre part goûté un véritable plaisir à la lecture de quelques-uns de ces livres.

La morale théorique fut traitée, particulièrement par les théologiens hollandais en corrélation avec la dogmatique; quelques théologiens allemands et suisses suivirent aussi cette voie. Joh. Hoornbeck (1617-1666) de Leyde publia un ouvrage de morale (1) qu'il compléta plus tard, et que Buddeus prisait pour la richesse de ses connaissances touchant la vie intérieure.

Petrus van Mastricht se donne pour disciple d'Amesius; il mourut en 1706 laissant un traité complet de théologie théorique et pratique (2) dans lequel il divise la théologie en deux parties relatives à la foi et à l'amour, c'est-à-dire en *res credendæ* et *officia praxeos theologiæ*. Cette dernière partie (*praxis vel observantia*) comprend une théologie morale des vertus et des vices proprement dits et une théologie ascétique. La théologie morale comprend des généralités, une étude sur la religion dans laquelle l'auteur traite des devoirs envers Dieu et une autre sur la justice où il traite des devoirs envers le prochain. Les devoirs, classés sous la rubrique *religio* et *justitia*, sont traités dans l'ordre du Décalogue.

Joh. Wolleb (3) (1586-1629), théologien bâlois, traite de la morale sous forme de commentaire au Décalogue; M. F. Wendelin (4) distingue l'*agnitio* et le *cultus Dei*,

(1) *Theologia practica, cum irenico, sive de studio pacis et concordia et oratione de prudentia*. Ultraj. 1663, ed. auctior 1689. Francof. et Lips. L'ouvrage reçut un complément: *Vetera et nova, s. exercit. theol. lib. III, quorum ultimus ex parte complectitur materias, quas auctor tomo tertio Theologiæ suæ practicæ destinaverat*. Traj. ad Rhen. 1772.

(2) *Theoretico-practica theologia*, ed. nova Traj. ad Rhen. 1699.

(3) *Compendium christianæ theologiæ, accurata methodo*, nov. ed. Bas. 1634. Citons encore Simon Oomius auteur d'un traité de morale. Bolsw. 1672, et Herm. Witsius auteur d'un *Schediasmata theol. practicæ*, Groning. 1727.

(4) *Systema majus et compendium theol. christ.* Marb. 1665.

d'après les dix commandements. La première table contient les devoirs de piété envers Dieu (*officia pietatis quæ Deo debemus*) et la seconde les devoirs de justice envers les hommes (*officia probitatis quæ hominibus debemus*).

Joh. Henr. Heidegger (1) (1633-1698) distingue une morale générale et une morale spéciale ; il traite de la première dans le premier livre de son ouvrage et examine le concept de l'éthique, les actes et leurs principes, les passions, la loi, la vertu. C'est donc une sorte d'introduction remplie de rapprochements et de comparaisons avec la morale philosophique. Le second livre traite de l'éthique spéciale, à savoir d'abord des quatre vertus cardinales et spécialement de la justice ; l'imitation d'Augustin est évidente (*has quatuor virtutes generales facit unus idemque amor Dei per quadruplicem operandi modum*). L'auteur passe ensuite aux vertus religieuses (*fides, spes, caritas*) qu'il considère comme des manifestations de la prière et de l'amour pour la Parole de Dieu. Le jeûne, le serment, les sorts, le culte public étaient tout autant de détails que le moraliste traitait toujours avec le plus grand soin et que Heidegger n'aurait su passer sous silence. La *jus-titia proximi* est étudiée sous la forme de commentaire à la seconde table ; nous ne nous écartons donc point du type consacré des traités de morale : prolégomènes d'ordre philosophique, de la vertu en général, des vertus cardinales, des vertus théologiques, des devoirs (divisés en trois classes), etc. ; le Décalogue fournit toujours le cadre général de la théorie des devoirs.

L'un des plus remarquables moralistes réformés de l'époque que nous étudions fut le Genevois Benedict Pictet (1655-1724). Il traita la morale à un point de vue stricte-

(1) *Ethicæ christ. prim. elementa ex sana ratione et S. Scriptura... nunc primum luci publicæ exposita* a Joh. Curicke Francof. et Lips. 1711.

ment scientifique dans sa *Medulla ethices christianæ* (1) qui fait suite à la *Medulla theologiæ didacticæ et elencticæ* (2). Les deux ouvrages ont la forme d'un catéchisme dialogué. La *Medulla ethices christianæ* traite en six livres : 1) de l'éthique en général, 2) des vertus religieuses, 3) des vertus et des vices par rapport au prochain, 4) des vertus et des vices par rapport à nous-mêmes, 5) des passions, 6) des vertus par rapport à la vocation et la fonction. Un autre ouvrage (3) du même auteur fut par lui destiné aux classes cultivées ; il fut écrit en français et traduit en plusieurs langues. Nous l'examinerons un peu longuement.

Dès la préface il est clair que l'auteur n'est pas bien fixé sur le domaine, le caractère et la méthode de la morale chrétienne ; il se propose sans doute d'exposer une morale chrétienne, mais il déclare qu'il puisera aux trois sources de la loi naturelle, de la loi mosaïque et de l'Evangile ; de fait « on trouvera ici, dit-il, diverses choses qui regardent la jurisprudence et la politique ». La division de la matière morale se trouve annoncée et justifiée dans la préface.

I. Des causes des dérèglements des hommes, et de leur négligence dans ce qui regarde le salut.

II. Des devoirs généraux des chrétiens.

III. Des vertus qui ont Dieu pour objet, et des vices qui sont contraires à ces vertus.

IV. Où l'on continue de traiter des vertus et des devoirs qui ont Dieu pour objet.

V. Des vertus chrétiennes qui regardent notre prochain, et des vices qui sont contraires à ces vertus.

VI. Des vertus qui regardent notre prochain.

(1) Geneva 1712.

(2) Geneva 1711.

(3) *La Morale chrétienne ou l'art de bien vivre*. Genève 1693. 1696, améliorée 1700. 1710.

VII. Des devoirs et des vertus du chrétien, par rapport à soi-même.

VIII. Des passions en général.

IX. Des devoirs de chaque chrétien selon la vocation dont Dieu l'a honoré, et selon l'état où il se trouve.

Les neuf livres sont divisés à leur tour en 192 chapitres de longueur inégale, mais d'une façon générale assez courts puisque l'ouvrage entier n'a qu'un millier de pages ; les chapitres ont aussi des divisions et des subdivisions en sorte que l'ouvrage manque de vue d'ensemble et d'unité de conception.

Tout le premier livre, sur les causes du dérèglement des hommes et la négligence de leur salut, n'a qu'un lointain rapport avec la morale envisagée comme une science ; en tout cas il ne devrait venir qu'après l'étude des passions que nous trouvons au livre VIII. L'auteur compte quinze causes de dérèglement qui sont les unes négatives, et les autres positives ; on pourrait sans inconvénient réduire ce nombre ou l'augmenter.

Le second livre est un curieux amalgame de morale philosophique et de morale biblique ; il débute par un chapitre sur la connaissance de soi-même, dans lequel Pictet concilie la devise du temple de Delphes avec la doctrine chrétienne. A travers toutes les pages de cette seconde partie nous trouvons la confusion perpétuelle entre l'ordre philosophique et l'ordre théologique ; nous y rencontrons d'une part des dissertations sur la connaissance de soi-même, la connaissance de Dieu, le souverain Bien, la conscience, la perfection, et d'autre part des instructions sur la tromperie du cœur humain, la connaissance de Jésus-Christ, la méditation de la Parole de Dieu et d'autres sujets théologiques. Parfois apparaissent les traits affaiblis, mais encore assez fortement accusés pour qu'on ne puisse s'y tromper, du vrai et spécifique type de la morale

réformée; citons à cet égard le chapitre VIII « sur la nécessité et les conditions des bonnes œuvres, » le chapitre IX « sur l'ignorance qui excuse le péché et celle qui ne l'excuse pas, » le chapitre XII, « qu'il ne suffit pas de bien commencer, mais qu'il faut persévérer jusqu'à la fin. »

Les livres III-VII traitent des vertus et des devoirs par rapport à Dieu, au prochain, à soi-même; ils forment le corps principal de l'ouvrage. Après une introduction sur la vertu et le vice en général, l'auteur aborde l'étude des vertus par rapport à Dieu, et traite premièrement de « l'honneur que nous devons rendre à Dieu. » Il expose ensuite les diverses manières selon lesquelles l'homme prouve son respect ou son mépris de l'honneur de Dieu; les chapitres 10-15 traitent de la prière et des questions connexes, le seizième des vœux et du sort et le dernier de ce livre de la sanctification du dimanche, sur laquelle Pictet évite les excès de la conception sabbatique de certains moralistes réformés.

Le quatrième livre traite d'abord des questions cérémonielles, puis au chapitre 4 « de la repentance, de la conversion et de l'impénitence. » Il y avait là un point de dogmatique sur lequel la discussion était vive avec les catholiques et les Luthériens; la morale ne pouvait non plus se désintéresser de la question. Pictet envisage la repentance comme le premier devoir de l'homme pécheur; il expose ensuite en quoi consiste la vraie repentance et quelles en sont les conséquences, quels en sont les vrais caractères, quelles raisons nous doivent porter à la repentance et comment nous devons la préparer. Les chapitres 6-8 sur le jeûne, la foi, l'incrédulité et les doutes, témoignent d'une conception fort adoucie, si on la compare à celle de Calvin sur ces mêmes points. Nous rencontrons encore dans les chapitres 8-10 un point spécifique de la conception réformée, c'est celui qui est relatif à l'assurance

que le chrétien doit avoir de son propre salut. L'amour que nous devons à Dieu, à Jésus-Christ, l'imitation de Jésus, sont aussi traités dans l'esprit de la conception réformée; enfin le chapitre 19 et dernier traite de la patience et des afflictions, sujet qui était chez les moralistes réformés pour ainsi dire inépuisable.

Les livres V et VI traitent des devoirs envers le prochain, mais dans l'enseignement de Pictet c'est toujours de vertu qu'il s'agit. Or, s'il est une catégorie de devoirs que l'on puisse nettement déterminer, c'est celle des devoirs envers le prochain; il est plus difficile de spécifier toutes les vertus que le chrétien doit posséder en raison de ses relations avec autrui. Pictet énumère les unes après les autres et sans ordre réel, une foule de vertus relatives au prochain; elles se relient mal et diffèrent beaucoup d'importance. Quelques-unes sont à l'étroit dans le cadre que l'auteur leur donne; c'est ainsi qu'il traite en un chapitre (VI, 3) de la justice qui à proprement parler est le résumé de tous les devoirs envers le prochain. Les questions juridiques abondent; elles portent sur la restitution, l'usure, les procès; puis derechef les points les plus importants alternent avec d'autres qui le sont beaucoup moins, comme par exemple la vérité et le mensonge avec les railleries et le silence. Il n'y a pas de vue d'ensemble et trop de détail. Il faut signaler dans ce détail un chapitre important de morale réformée sur la correction fraternelle.

Pictet donne pour fondement aux devoirs envers nous-mêmes le renoncement, qui comporte l'humilité, la modestie, la modération; il met aussi sous la catégorie générale de renoncement la science, la prudence et la tempérance, ce qui constitue une conception fausse.

Le livre VIII est une étude sur les passions, dans laquelle apparaît plus encore que dans le restant de l'ouvrage la confusion de l'ordre philosophique et de l'ordre

théologique. La question préalable qui se posait ici était d'examiner les conséquences qu'entraîne, pour la morale, la perturbation produite par la passion. Une morale théorique doit être construite comme si cette perturbation n'existait pas, mais comme cette perturbation est un fait, la morale doit ensuite, pour devenir pratique, examiner comment elle s'accommodera de cet état de choses. Pictet n'examine pas cette question. La classification qu'il donne des passions est fort contestable au point de vue psychologique ; elle pose l'admiration comme la première des passions, mais en fait c'est de l'amour et de son contraire, la haine, qu'il les dérive toutes. Or, qu'est-ce que l'amour ? Qu'est-ce que la haine ? De simples modifications du désir. Quel est le rôle du désir, de l'ἐπιθυμία, dans la morale ? Ce n'est point répondre à la question que de constater les effets particuliers de telle ou telle passion, ou même de toutes les passions. Il faut d'ailleurs reconnaître que cette imperfection de la science morale était générale et ne doit pas être spécialement reprochée à Pictet.

Le livre IX et dernier expose les devoirs du chrétien selon sa vocation ; notre auteur fait preuve, sur ce point, d'une connaissance remarquable du cœur humain. La conception luthérienne des trois états ne lui est pas inconnue et il paraît s'en être inspiré dans les quinze premiers chapitres ; les suivants traitent des devoirs des soldats, (c'est à ce propos que l'auteur examine le duel), des avocats, des procureurs, tuteurs et curateurs, des médecins, chirurgiens et apothicaires, des marchands et des artisans, des nobles, des riches, des pauvres, des étrangers. Cette casuistique était dans les goûts de l'époque, et, comme Pictet avait écrit pour les classes cultivées, il était naturel qu'il leur donnât cette revue des principaux devoirs de vocation. En terminant cette énumération de devoirs, nous trouvons des instructions sur ce que doivent faire les affli-

gés, les malades et les mourants, avec une exposition des diverses afflictions. Le livre se termine ainsi sur un genre de considérations depuis longtemps familier aux protestants réformés.

Ce qu'on ne saurait montrer dans un résumé succinct, c'est l'abondance et la richesse des détails de ce traité de morale, ils témoignent d'une heureuse mémoire, de beaucoup d'imagination, de nombreuses lectures, non seulement des moralistes latins, mais aussi des moralistes récents, comme La Placette que notre auteur affectionne ; ils témoignent encore d'une grande expérience des choses de la vie, et c'est là ce qui fait la valeur principale d'un livre assez faible au point de vue de la science et de la méthode.

Une orthodoxie modérée, comme celle de Pictet, se retrouve aussi dans les œuvres de J. Fréd. Osterwald (1) (1663-1747), de Neufchâtel, de Werenfels et de J.-A. Turretin, de J.-Georg. Altmann (2), de Berne, de J. Fréd. Stapfer (3), de J. Christophore Beck (4), de Bâle, de Sel-danus (5), de Sam. Endemann (6) et de Robert (7).

On retrouve toujours, chez ces auteurs, l'alliance plus ou moins étroite de la religion et de la philosophie mise à la mode par Wolf ; comme lui ils veulent prouver, par déduction syllogistique, l'accord de la religion naturelle avec la religion révélée. Plus proche de B. Pictet que la plupart des auteurs précédents, et moins inféodé à la phi-

(1) *Compendium ethicæ christianæ*, Lond. — juxta exemplar Londinense, Basil. 1739.

(2) *Principia ethica ex monitis legis naturæ et præceptis religionis christianæ deducta*, 2. ed. Turici 1753.

(3) Une Morale en 6 parties, Zurich 1756-66.

(4) *Synopsis institutionum universæ theologiæ naturalis et revelatæ, dogmaticæ, polemicæ et practicæ*. Basil. 1765.

(5) *Syntagma juris naturæ et gentium*.

(6) *Institutiones theologiæ moralis*, 2 tom. Francof. 1780 ; *Ethicæ christianæ compendium*, 2 tom. Francof. 1783.

(7) *Ethicæ christianæ compendium*. Marb. 1770.

losophie régnante, Vitringa (1) représente la vie spirituelle (*vita spiritualis*) comme un exercice, dans la charité, de la foi vivante et vraie (*exercitatio veræ et vivæ fidei per caritatem*). Citons encore Hottinger (2) et Ad. Lampe (3) ; l'ouvrage de ce dernier témoigne d'une double influence, celle du calvinisme et celle du piétisme. Il est divisé en trois parties et traite successivement : 1) des questions générales relatives à la science de la morale et des devoirs généraux ; 2) des devoirs particuliers ; 3) des devoirs de la communauté. Le premier livre comprend dix chapitres sur le concept de la théologie active, et son sujet, sur l'homme considéré d'après ses qualités naturelles et morales dans l'état de chute (*status corruptionis*) et l'état de grâce (*status gratiæ*), sur la loi divine ou loi suprême des actions de l'homme régénéré, sur la moralité des actions humaines, sur la fausse et la droite intention, sur l'hypocrisie et la droiture. Le second livre traite de la préparation à la conversion, des commencements de la conversion véritable, de l'incrédulité et de la foi, du passage de la crainte servile à l'espérance certaine, du passage de l'amour faux ou vrai, de Dieu, de nous-mêmes, du prochain, des fruits de l'amour de Dieu, des devoirs qui découlent de l'amour de soi et de l'amour du prochain, des moyens de se maintenir dans l'état de grâce, des tentations du croyant, des afflictions et de la patience, des vertus et des vices des différents âges, de la préparation à la mort et de la consolation des chrétiens.

Le troisième livre traite des devoirs sociaux des membres de l'Eglise (*communio sanctorum*), de la situation particulière de ces membres dans l'Eglise ; des devoirs des

(1) *Typus vitæ christianæ practicæ s. de vita spirituali ejusque affectionibus*, Brem. 1717.

(2) *Typus vitæ christianæ delineans theologiam morum generalem de resipiscentia et fide*. Marb. 1715.

(3) *Delineatio theologiæ activæ*. Traject. 1727.

magistrats et des sujets, des devoirs de famille, des devoirs du maître et du disciple, des amis et des ennemis, des vivants à l'égard des morts.

Luthardt dit que sous l'appareil scolastique de l'exposition, Lampe ne laisse pas toujours voir clairement le fond de sa pensée, mais qu'en somme il est calviniste et prédestinationien. La théorie de l'Etat est chez lui la théocratie (1) pure ; or, dit Luthard une telle théorie est une perversion de l'évangile et, bien qu'elle soit en fait en désaccord avec la conception catholique, elle est une manifestation de l'esprit catholique. Ce n'est donc point accidentellement qu'elle se fonde sur la Bible seule et néglige l'histoire ecclésiastique ; elle n'est qu'un simple reflet de la méthode catholique romaine. Nous ne pouvons incidemment rouvrir la discussion sur ce point ; nous nous contentons de constater que la morale de Lampe est conçue avec méthode, qu'elle est pure de toute compromission avec la philosophie, et qu'elle se distingue par là avantageusement de la plupart des traités de morale du XVIII^e siècle.

Alex. Schweizer cite encore, comme auteurs de traités systématiques de la morale, Joh. Rodolphus Rodolph (2) de Berne (1646-1718) et Clemens Timpler (3), mais l'ouvrage de ce dernier n'appartient pas à l'époque que nous étudions, et paraît être, si l'on en juge d'après le titre, un traité de morale philosophique.

Un certain nombre d'autres ouvrages sont instructifs à

(1) *Si salus singulorum est finis reipublicæ, tum liquet, quod quo perfectior est salus, ad quam leges societatis civilis tendunt, eo perfectior sit ipsa reipublicæ forma.*

(2) *Ethica duobus libris comprehensa, quorum prior, aretologia, virtutis tum cognoscendæ principia, materiam, indolem et officia, tum comparandæ adminicula docet, posterior, eudæmonologia, virtutis præmia edisserit.* Opera et studio Philareti, bon. literarum professoris publici, Amstel. 1696.

(3) *Philosophiæ practicæ systema methodicum*, Hanov. 1727.

divers égards ; tels sont ceux qui se proposent l'apologie de la morale réformée, comme celui de Jurieu (1), ou qui traitent des points particuliers de morale. Nous n'avons cependant pas à nous en occuper, parce que notre but n'est pas de faire l'histoire de la morale réformée, mais d'en montrer l'esprit général et la méthode ; seuls donc les ouvrages de morale systématique nous intéressent directement. Nous venons de faire la revue des œuvres de ce genre ; nous devons à présent examiner certains phénomènes qui apparaissent dans l'histoire de la morale protestante et que nous avons laissés de côté, tout en y faisant allusion à diverses reprises. Nous parlerons dans les trois chapitres suivants de la casuistique, du piétisme et du mysticisme protestants.

(1) *Justification de la Morale des Réformez contre les accusations de M. Arnauld*, La Haye, 1685.

CHAPITRE V

De la Casuistique protestante.

Il ne se produit pas de changement important dans les institutions humaines, sans que le doute touchant la légitimité des réformes proposées ne s'empare de plusieurs de ceux qui les avaient d'abord favorablement accueillies. Les conséquences extrêmes que tirèrent du principe de la Réforme quelques esprits aventureux effrayèrent non seulement les timides, mais encore des esprits sages et pondérés, qui savaient que toute idée nouvelle est suspecte à cause de sa nouveauté même et pensaient qu'elle doit se concilier les suffrages par la modération. Le catholicisme était dans son rôle de défense légitime en s'efforçant de profiter de la crainte inspirée par les novateurs ; il exploita cette crainte et reconquit plusieurs de ceux qui avaient cédé d'abord au mouvement général des esprits. Il présenta la Réforme comme l'œuvre d'hommes indisciplinés et pervers ; à partir du concile de Trente cette explication fut adoptée comme une tactique qui depuis a été constamment perfectionnée. Il convient en effet de faire état du respect naturel qui, aux moments de doute et en

face de difficultés imprévues, ramène les esprits et les cœurs aux institutions vénérables du passé ; de ce respect bénéficie tout ce qui est ancien et les pires abus, à l'abri d'une prescription séculaire, imposent aux novateurs les plus hardis.

Pour parer à la tactique astucieuse du catholicisme et déjouer ses menéesténébreuses, il ne suffisait pas de se renfermer dans la lutte pour les principes ; il fallait encore diriger les consciences et apaiser les troubles qui les assaillaient. L'incroyable activité épistolaire d'hommes comme Luther et Calvin a toute la valeur d'une direction de conscience ; leurs successeurs durent s'acquitter de la même tâche. Les théologiens en crédit eurent souvent l'occasion de donner des consultations relatives aux affaires les plus diverses. Les Facultés de théologie et les corps ecclésiastiques donnèrent aussi des consultations ; celles-ci furent collectionnées et formèrent des recueils dont un au moins fut très répandu (1).

Les théologiens protestants furent poussés dans la voie de la casuistique d'une façon plus décisive encore par la nécessité de répondre aux nombreux traités de la casuistique catholique ; l'on crut qu'il serait profitable de répondre dans la même forme. C'est en effet vers la fin du XVI^e siècle que les Jésuites commencèrent d'inonder l'Europe des produits de leur art funeste ; ne pas répondre à une si formidale manifestation des idées les plus subversives de toute morale eut passé pour de l'impuissance. Il fallait

(1) *Thesaurus consiliorum et decisionum* (d. i. vornehmer Universitäten, hochlöblicher Collegien, wohlbestallter Consistorien, auch sonst hoch gelehrter Theologen und Juristen Rath, Bedenken, Antwort, Belehrung, Erkenntniss, Bescheide und Urtheile u. s. w. belangend sowohl Religions —, Glaubens —, Gewissens —, Kirchen —, Amts —, und Ehe —, als bürgerliche und andere Sachen, wie dieselben täglich fürfallen u. s. w., durch M. Gg. Dedekenn, Hamb., hernach aber in richtigerer Ordnung u. s. w. durch Joh. Ern. Gerhard, Jena 1671. 3 Bde folio mit Vorreden der theol. Fakult. zu Leipzig, Greifswald, Wittenberg).

done combattre l'adversaire sur le champ de bataille qu'il avait choisi. Un fait mérite cependant explication ; tandis que la littérature casuistique catholique prit une rapide extension et qu'elle jouit encore aujourd'hui d'une faveur marquée au sein du catholicisme, la casuistique protestante est morte et rien ne la ressuscitera. Ce fut donc à des causes passagères qu'elle dut le jour ; le protestantisme jeune encore, n'ayant ni conquis ses méthodes ni déterminé les disciplines de sa théologie, se mouvait dans l'ornière de la théologie catholique sans même s'en apercevoir ; il devenait ainsi parfois infidèle à lui-même et à son propre esprit. La casuistique protestante est née de la casuistique catholique comme par une espèce de choc en retour.

Les deux confessions luthérienne et réformée se servirent à peu près simultanément de la casuistique comme d'un mode d'enseignement de la morale, ce qui donne lieu de croire qu'elle répondait bien à un besoin du moment. Les casuistes réformés et les casuistes luthériens se distinguent comme le font d'une manière générale la morale réformée et la morale luthérienne ; toutefois les premiers ont une prédilection particulière pour l'édification et l'ascétisme. Les Luthériens continuèrent jusque vers la fin du XVIII^e siècle de se livrer à l'étude de la casuistique (Sieg, Jacques Baumgarten, Œmler, etc.), puis peu à peu cette étude devint chez eux une branche de la théologie pastorale et finit par disparaître.

Nous possédons un nombre considérable de traités de casuistique protestante, mais sans doute n'en possédons-nous pas la totalité. Plusieurs des cours de casuistique professés dans les universités n'ont pas du être édités, et peut-être aussi plusieurs de ceux qui l'ont été dorment oubliés dans les bibliothèques de l'Angleterre, de la Hollande, de l'Allemagne et de la Suisse. Nous ne pouvions pas en entreprendre la recherche et nous doutons d'ailleurs

que la découverte de quelque nouveau traité de casuistique eût une réelle importance. Elle ne ferait en effet qu'ajouter une unité nouvelle, au nombre des traités déjà connus, sans nous apprendre probablement rien de nouveau sur cet enseignement; elle peut donc tenter un amateur, mais elle ne saurait passionner celui qui ne cherche dans les productions de la littérature morale qu'un moyen de se faire une fidèle représentation du développement de la science morale elle-même.

Peu importants par eux-mêmes, mal ordonnés, sans domaine ni méthode propres, les traités de casuistique protestante font mince figure à côté des nombreux traités de la casuistique catholique, remarquable par un art consommé et une ingéniosité prodigieuse; toutefois on peut tirer de l'étude de la casuistique protestante, pauvre et mal venue, des conclusions importantes touchant la morale protestante, ses principes, sa méthode, c'est-à-dire et en un mot sa vie propre.

Parmi les casuistes réformés, Perkins et Amesius sont les plus connus. Le premier, né en 1558 et mort en 1602 professeur à Cambridge, jouit de son vivant même d'une grande réputation de théologien, si du moins nous en devons croire son élève Amesius. C'était un calviniste strict et sévère; il écrivit pour exposer ses idées dogmatiques son *De prædestinationis modo et ordine*. Il composa divers ouvrages de polémique contre le catholicisme, de théologie pratique et d'édification; il nous intéresse comme auteur d'une *Anatomia sacra humanæ conscientiæ* (1) et d'un traité de casuistique intitulé *Casuum conscientiæ decisionum aurearum libri tres* (2).

(1) *Qua ipsius natura, proprietates ac differentiæ dextre produntur cum curandi conservandique genuina methodo.*

(2) Guil. Perkinsi, *Anglo-Britanni, viri clarissimi, opera theologica*, Genève apud Petrum et Jacobum Chouët MDCXI. Le traité des Cas de conscience fut écrit en anglais et traduit plus tard en latin par un disciple de l'auteur.

C'est ce dernier ouvrage qui fit sur Amesius la plus profonde impression et le décida à suivre l'exemple de son maître ; il croit avoir rendu ainsi un service utile à beaucoup d'églises, alors que beaucoup de théologiens, toujours d'après lui, ne voulaient pas entendre parler de casuistique protestante. Son traité en cinq livres porte le titre de *De conscientia et ejus jure vel casibus*, mais Amesius est beaucoup plus connu pour ses autres ouvrages. Esprit intransigeant, fanatique même, il trouve l'hérésie partout et fait des hérétiques d'un trait de plume. Son puritanisme apparaît principalement dans sa *Medulla theologiæ* et dans le *Puritanismus anglicanus s. præcipua dogmata eorum qui inter vulgo dictos Puritanos in anglia rigidiores habentur*. Ses opinions l'obligèrent à quitter l'Angleterre où il était né en 1576 ; il fut professeur et enfin pasteur en Hollande où il mourut en 1634 (1).

Alsted (1585-1638) fit paraître à Hanovre une *Theologia casuum* et laissa inédite une *Summa casuum conscientia* qui vit le jour en 1643.

Le premier en date des traités de casuistique luthérienne est celui de Fréd. Balduin ; il fut édité en 1628 par les soins de la Faculté de Wittemberg où Balduin avait donné pendant plusieurs années un cours de casuistique. Ce traité est l'un des mieux rédigés et des plus commodés à consulter (2).

(1) Le traité *Puritanismus anglicanus...* parut à Amsterdam. — Le traité de casuistique parut (*cum privilegio*) à Amsterdam ap. *Joh Janssonium* avec ces mots de Job 34,29 comme *motto* : *Quum ipse tranquillat, quis inquietabit ? et quum abscondit faciem, quis contemplabitur eum ?*

(2) *Tractatus luculentus, posthumus, toti reip. christ. utilissimus de materia rarissima antehac enucleata, Casibus nimirum conscientia, summo studio elaboratus a Fred. Balduino SS Theol. doct. et prof. in acad. Witeberg. publico, nec non ecclesiae ibid. past. ac superint. Et jam ad implendum desid. plurim. post beat. auth. mortem in lucem editus, cum grat. et privil. Seren. Dom. Electoris Saxoniae Wittenbergæ ; Impensis Pauli Helwigii Bibl. anno MDCXXVIII.*

Conrad Dannhauer est l'auteur d'une *Theologia conscientiarum* parue en 1679 et d'une *Theologia casualis* qui ne vit le jour qu'après sa mort (*quam e msto publicæ luci asseruit...* Frid. Mayer, Greifsw. 1706).

Fréd. Bechmann publia, en 1694, une *Theologia conscientiarum*; Jean Schmid avait, en 1634, fait paraître un *Collegium casuum conscientiarum*.

Joh. Adam Osiander, qu'il ne faut pas confondre avec le prédicateur du même nom pasteur à Nuremberg, puis à Königsberg et défenseur d'une thèse fort attaquée sur la justification, fut professeur et pasteur à Tubingue. C'est là qu'il fit paraître un volumineux ouvrage de casuistique en 1680 (1).

Enfin Joh. Olearius publia en 1694 une *Introductio in theologiam*, par laquelle nous terminons cette énumération.

Ces traités ne contiennent pas que de pures questions de morale; les solutions qu'ils donnent portent aussi bien *circa credenda* que *circa agenda*, comme l'indique le titre de la Casuistique d'Osiander. Comme la controverse entre Rome et le protestantisme d'une part, entre Luthériens et Réformés de l'autre, était, dans la forme du moins, de nature dogmatique, c'est toujours la conception fondamentale de la foi qui est en discussion quelle que soit la diversité des cas examinés. Les traités de casuistique protestante ne sont donc guère comparables à ceux de la casuistique catholique; ce sont des recueils généraux de polémique englobant toutes les questions sur lesquelles porte le désaccord entre catholiques et protestants, Luthériens et Réformés. Tout s'y enchevêtre de la plus bizarre

(1) *Theologiæ casualis in qua Quæstiones, Dubia et Casus conscientiarum circa credenda et agenda enucleantur. Pars prima et secunda..... publicata a Joh. Adamo Osiandro SS. Theol. Doctore et Professore ordinario, Ecclesiæ Tubingensis Pastore, ejusdemque et vicinarum Superintendente.* Tubingæ ap. Joh. Georg Cottam Bibl. Anno MDCLXXX, avec dédicace au roi de Suède, Charles XI.

façon et toutes les disciplines de la théologie y sont intéressées. Dans cet amas de questions les plus diverses, quelques-unes apparaissent comme des indications spéciales d'un état de civilisation ou de choses qui aujourd'hui ne fait plus qu'exciter notre curiosité (1).

Plusieurs de ces traités témoignent d'une connaissance approfondie des *libri pœnitentiales* et des collections canoniques ; ils s'engagent à leur suite dans des détails de législation et de jurisprudence qui ont peu de rapport avec la morale proprement dite, comme le droit de tester, les contrats de diverse nature et un certain nombre de questions semblables.

Le plan de ces ouvrages comporte, à l'ordinaire, une discussion primordiale sur la fonction de la conscience et la définition du cas de conscience. Le concept de la conscience est emprunté de la scolastique et n'est pas distingué sévèrement de l'acception populaire ; sans parler de la confusion qui provient de l'emploi concurrent des deux termes *consentia* et *synderesis*, la conscience est conçue tantôt comme une fonction spéciale, un organe ayant ses lois propres, tantôt comme une simple forme de l'entendement. Elle est tout à la fois accusateur, accusé, juge et témoin ; elle forme ainsi une entité obscure et l'on ne saurait trouver dans tout l'organisme mental un pouvoir si mal défini. Nos casuistes mettent ensuite la conscience en face de la loi, puis de la grâce, sans s'aper-

(1) C'est ainsi que Balduin traite de *casibus conscientie circa actiones cum obsessis* en onze cas, *circa actiones hominum cum melancholicis* en quatorze cas, *circa actiones cum magis et veneficis* en treize cas, *circa divinationem* en neuf cas, *circa spectra* en huit cas (III, 3, 7). — Le même Balduin examine le curieux cas suivant : Peut-on conférer à quelqu'un une charge ecclésiastique à la condition qu'il épousera la veuve ou la fille du dignitaire défunt ? (IV, 4, 9). Il est probable que les patrons de certaines églises cherchaient, par le moyen indiqué, à alléger les charges financières de la paroisse et imposaient parfois à celle-ci un pasteur indigne (*obtruditur indignus*). Les curiosités de ce genre ne sont pas rares, mais il n'y a pas toujours profit à les relever.

cevoir de la question de principe qu'ils tranchent ainsi sans discussion préalable.

La distribution de la matière casuistique offre quelque variété. Perkins considère 1) l'homme en soi, 2) l'homme dans son rapport avec Dieu, 3) l'homme dans son rapport à la Famille, à l'Eglise, à l'Etat. Le même auteur se demande en outre à quelles conditions une casuistique est possible, et il déclare que la première condition c'est qu'il existe une confession instituée sans doute autrement que la confession catholique, mais permettant au directeur d'intervenir. Une seconde condition c'est que l'on pose une échelle des degrés de bonté et de perversité dans les choses et dans les actions humaines ; Perkins distingue donc une *bonitas creata* et une *bonitas increata*, l'une appartenant aux créatures et l'autre à Dieu. La *bonitas creata* a deux degrés ; elle est *vel generalis seu naturalis, vel particularis seu moralis*. La *bonitas moralis* est à son tour définie : *congruitas seu conformitas cum æterna et immutabili Dei sapientia lege morali patefacta*. Or, les actions qui sont moralement bonnes, le sont ou en elles-mêmes seulement ou en elles et en celui qui les fait ; ainsi les vertus des païens étaient bonnes en elles-mêmes, mais non chez les païens mêmes. Il existe des choses et des actions de nature moyenne ou intermédiaire (*vulgo adiaphoræ seu indifferentes dictæ*) qui ne peuvent pas être appelées bonnes ou mauvaises en elles-mêmes.

Perkins établit la différence des péchés (*differentiæ peccati*) d'après la raison, la volonté et l'affection (*id est ex consideratione objecti, omissione aut commissione*) ; il distingue des *peccata clamantia* et des *peccata tolerationis*. D'ailleurs tout péché est mortel ; avec sa distinction du péché mortel et du péché véniel, le catholicisme édifie la paix de la conscience sur un fondement ruineux (*hoc fundamentum eo firmitus tenendum est, quia Ecclesia*

romana in sua casuum theologia, ad conscientias hominum pacandas, erigendasque putridum hoc fundamentum ponere consuevit, peccata quædam natura sua venialia esse).

Amesius, après l'enquête générale sur la conscience, traite successivement 1) de la sanctification de l'âme, 2) des vertus et des péchés en général, des vertus cardinales, des bonnes œuvres, des *adiaphora*, 3) des devoirs envers Dieu, 4) des devoirs envers les hommes. L'exposition est sèche, dégagée de tout souci littéraire, de toute recherche et de toute documentation étrangères à l'Écriture sainte.

Balduin traite successivement 1) des actions humaines qui ont Dieu ou la religion pour objet, 2) de celles qui ont pour objets les esprits célestes (*id est sanctos angelos, malos cacodæmones et diabolos*), 3) de celles qui ont pour objets les choses humaines.

Alsted ordonne la matière casuistique conformément aux divisions du Symbole apostolique, du Décalogue, de l'Oraison dominicale, du baptême et de la sainte Cène; cette division l'exposait à beaucoup de répétitions, mais elle était d'une grande commodité au point de vue de la prédication et de la théologie pastorale. Le livre d'Alsted est en effet un traité pour la pratique pastorale; l'auteur y distingue les questions de conscience des controverses théologiques; les premières sont d'ordre pratique et les secondes d'ordre théorique. La casuistique (*theologia casuum*) n'a pas d'autre règle que l'Écriture (*ex uno Dei verbo petenda*); tous les casuistes protestants sont du reste d'accord sur ce point. La casuistique doit rechercher en quoi consiste la paix de la conscience (*tranquillitas conscientie*) qu'il s'agit d'atteindre et quelles sont les tentations qui lui font obstacle. La conscience doit être considérée *aut in schola legis, aut in schola evangelii*; à l'école de la loi elle acquiert la paix par l'accomplissement de la loi et tel était

le cas d'Adam *in statu integritatis* ; à l'école de l'évangile la conscience est apaisée, c'est-à-dire purifiée par le sang de Christ. La conscience qui est à l'école de la loi ne peut atteindre à la parfaite tranquillité ; l'évangile est donc nécessaire.

La tentation est un moyen dont Dieu se sert pour instruire la créature ; elle a sa cause en Dieu ou en l'homme (*à Deo profecta vel a creatura profecta*) et produit au jour ce qui était caché dans le cœur de l'homme. Or, ce qui est caché dans le cœur de l'homme diffère selon qu'ils sont *electi* ou *reprobi*, de sorte que la tentation est chez les uns un moyen de complet développement du bien, et chez les autres un moyen de châtement. Dieu éprouve par la prospérité ou l'affliction (*tentatio prosperitatis vel afflictionis*), et la tentation qui provient de la créature est diabolique ou humaine ; l'homme tente ou soi-même, ou Dieu, ou un autre homme. Toute tentation tourne à bien ou à mal, est tentation d'épreuve, de croix ou de séduction (*tentatio probationis, crucis vel seductionis*) (1).

La casuistique d'Alsted est exhortative et homilétique ; aussi nous adresserons-nous de préférence à Perkins et à Amesius pour nous faire une fidèle représentation de la casuistique réformée.

Chez les Luthériens Balduin nous paraît être le modèle du genre casuistique ; Osiander fait preuve de plus d'érudition, mais l'art de la composition lui fait défaut (2). Son

(1) Il y a quatre classes de tentations qui sont : 1) *lucta conscientiae et conflictus animi Christo addicti cum ira divina*, la plus terrible des tentations qui proviennent de Dieu (*quæ est veluti fornax qua aurum i. e. fides nostra purgatur*) ; 2) *tentatio diabolica, quæ immediate proficiscitur a Satana et nominatur tentatio blasphema* ; 3) *tentatio a proprio hominis peccato oriens (tum originali tum actuali, tentatio carnis et mundi ; oritur enim vel a peccato intra nos habitante vel a peccato extra nos ab aliis perpetrato)* ; 4) *tentatio a phantasia s. imaginatione laxa et corrupta oriens, dicitur melancholica*.

(2) C'est le même reproche que Luthardt fait à la *Theologia moralis* de cet auteur.

ouvrage en six parties contient, dans la première, une théorie générale de la conscience, de la loi, de l'examen de conscience, des attributs de la conscience (avec des digressions sur la divinité et la clarté de l'Ecriture, sur l'exégèse et les diverses versions), une théorie philosophique sur Dieu, la création, les anges, l'homme et le péché. La seconde partie traite du Décalogue, des *adiaphora*, de la pénitence, de la confession ; la troisième et la quatrième sont consacrées aux questions de droit et à la question du mariage. L'auteur y fait preuve d'une profonde connaissance des recueils canoniques et de la casuistique jésuitique. La cinquième partie traite du *negotium religionis* et du *magistratus politicus*, et la sixième de certains points intéressants, tels que l'eschatologie, mais qui n'ont pas de rapport les uns avec les autres.

Osiander procède d'une manière uniforme ; il pose la question, l'explique s'il y a lieu, nie ou affirme, prouve la négative ou l'affirmative par l'Ecriture, les Pères et la raison théologique qu'il distingue de la raison philosophique ; puis il énonce les objections, les discute et limite s'il y a lieu la négation ou l'affirmation de la solution précédemment adoptée. Le point de vue confessionnel est fortement accusé, quelquefois outré, et défendu par de nombreuses citations des auteurs luthériens et réformés.

Dannhauer traite de la conscience, du but de la casuistique, et revient à la fin de son livre sur les formes de la conscience. Dans le corps de l'ouvrage, il traite successivement des saintes Ecritures, de l'Eglise, des *adiaphora*, des diverses conditions humaines, du magistrat et de l'obéissance qui lui est due dans le domaine de la religion et de la conscience, du ministère ecclésiastique, du mariage, du péché, des dix commandements, du baptême et de la Cène.

Les casuistes catholiques posent généralement dans les

premières pages de leurs traités une double loi des mœurs, la conscience et les lois divines ou humaines (*duplex regula morum, altera quidem interna quæ est ipsa conscientia, altera externa seu humanæ ac divinæ leges*). La conscience est définie comme une fonction de la raison (*dictamen practicum rationis, seu judicium practicum quo judicamus aliquid faciendum quia bonum, vel omittendum quia malum*), puis l'on en distingue les diverses formes (*recta, erronea, certa, dubia, scrupulosa, laxa; probabilis, improbabilis*). Les casuistes protestants acceptent ces données sauf sur quelques points peu importants; ils marquent seulement plus fortement la dépendance de la conscience vis-à-vis de Dieu (1). Ils conservent la distinction scolastique de la *conscientia* (2) et de la *synderesis*; or, on ne saurait avouer plus naïvement la vanité de l'art casuistique qu'en renonçant ainsi à relier la conscience qui n'agit que dans l'ordre des contingents à la *synderesis* qui est une inclination naturelle et invincible vers le bien. Il résulte de là que la certitude et la bonté de toute solution casuistique ne sont qu'un leurre.

La classification des formes de la conscience peut se faire à divers points de vue qui ne sont pas tous également avantageux pour la casuistique; ainsi Calixt distinguait

(1) Amesius : *Conscientia humana est judicium hominis de semetipso prout subjicitur judicio Dei.*

(2) Balduin résume ainsi qu'il suit l'opinion générale : a) *synteresis nunquam potest errare; conscientia interdum in judicando aberrat*; b) *conscientia est in bonis et malis, judicat enim de honeste et inhoneste factis, synteresis autem tantum est in bonis, quia naturaliter stimulat ad bonum, et abhorret malum, unde et naturalis instinctus ad bonum appellatur* (Gers. Sermon de nativ. virg. Mariæ); c) *synteresin nonnulli dicunt naturalem habitum principiorum operabilium, conscientiam vero actum seu judicium rationis de iis, quæ acta sunt vel agenda*; d) *synteresis est instinctus naturalis in bonum antequam fiat; conscientia autem fert judicium de bono etiam jam facto*; e) *synteresis universaliter aliquid dictat appetendum vel fugiendum, conscientia vero de singulis actionibus in particulari judicat.*

les trois formes de la conscience antécédente, concomitante et subséquente, et cette division était devenue classique chez les théologiens protestants; elle n'est pourtant d'aucune réelle utilité en casuistique. Il en est de même des distinctions établies par les qualifications bonne, mauvaise et une foule d'autres; elles supposent toutes la décision casuistique comme effectuée et ne sauraient par conséquent servir à la préparer.

La casuistique morale se propose l'examen de certains cas moraux douteux et prétend amener la conscience à se déterminer en toute certitude vis-à-vis de ces cas. La définition de la conscience comme une fonction de l'entendement conduit à considérer la casuistique comme une sorte de logique appliquée; or, le jugement de conscience étant caractérisé par l'obligation morale, la casuistique classe les cas de conscience par rapport à cette obligation et au degré de force qu'elle revêt. La classification casuistique courante distingue les cinq formes suivantes de la conscience: *recta (conscientia) erronea, dubia, opinabilis, scrupulosa*(1). Nous n'examinerons pas ces diverses formes et leur rôle dans la casuistique; l'une d'elles pourtant doit nous arrêter, parce qu'elle a trait à un point spécifique de la morale protestante et principalement de la morale réformée; c'est la conscience dite errante (*erronea*)(2). Ce point est examiné par un grand nombre de

(1) L'imagination de certains auteurs découvre des signes physiques (*signa, indicia, vestigia*) de la conscience; — voici à titre de curiosité, d'après Osiander, les *signa hominis audacis*: *Frons nebulosa, supercilia longa, oculi sicci, sanguinei, aperti, vibrantes, splendentes, vultus austerus et torvus, nasus...*

(2) Sur cette espèce de conscience, dit Balduin, les théologiens scolastiques discutent longuement pour savoir si elle oblige ou non (*an habeat vim nos sibi obligandi, hoc est, ut eam sequi, et juxta ejus prescriptum agere debeamus, ita ut si hoc non fiat, peccetur*; cf. *Thom. Summæ p. I, quæst. 2, art. 19, 1 et Becan. Theol. schol. p. II, t. 1, tract. 1, cap. 4, quæst. 7, 6.*

moralistes protestants; voici la solution qu'en donne Basnage, au point de vue réformé, dans son *Traité de la conscience* (1).

Il faut examiner d'abord si l'on est obligé de suivre la conscience quand elle erre et si c'est un péché que de le faire. On serait tenté de répondre par la négative sur le premier point, mais on s'aperçoit presque aussitôt que cela n'est pas possible. Chacun convient qu'il faut suivre la conscience quand elle nous dicte quelque chose comme conforme à la loi divine et à ses commandements. La conscience peut, sans doute, errer; mais elle oblige en tant qu'elle est la conscience, qu'elle erre d'ailleurs ou non. La question se simplifie donc et il convient de se demander si l'on doit toujours suivre la conscience. L'apôtre Paul a donné de ce point une solution que nous ne pouvons mieux faire que d'accepter. Il y avait à Corinthe des chrétiens auxquels leur conscience représentait que les viandes sacrifiées aux idoles étaient souillées; l'apôtre n'aurait fait, pour lui-même, aucune difficulté de manger de ces viandes, mais il veut que ceux qui les considèrent comme souillées s'en abstiennent. La conscience de ces chrétiens était donc dans l'erreur, mais l'apôtre veut qu'ils la suivent; le raisonnement qu'il tient sur la circoncision est tout semblable.

La conscience est sans doute liée à la volonté de Dieu et à ses lois, mais quand elle erre elle ignore qu'elle se trompe et croit leur rester fidèle. Il n'y a donc ni raison, ni possibilité de se révolter contre la conscience quand elle erre, car si cela était possible c'est que la conscience se serait déjà aperçue de son erreur et ne serait par conséquent plus la conscience errante. Ici apparaît la véritable difficulté; puisqu'il faut suivre la conscience errante, comment peut-on obvier à son erreur? On fait parfois valoir

(1) *Töm.* 1, ch. 4, éd. d'Amsterdam, 1696.

l'autorité de Dieu, mais il faut alors apporter quelque raison que Dieu commande ou défend l'action proposée, et alors il arrivera ou bien que la conscience sera éclairée, auquel cas nous sortons de la question, ou bien qu'elle persistera dans son erreur et se croira d'accord avec la loi divine. Or, au nom d'une loi divine qu'il ne connaît pas celui qui erre devra-t-il faire violence à la loi divine qu'il entend lui commander dans sa conscience ? Evidemment non. Les théologiens catholiques ont ici une ressource toute prête, à savoir les directeurs de conscience, qui ont autorité de Dieu pour résoudre les cas de conscience. Les théologiens protestants n'acceptent pas cette solution ; en matière de salut il ne saurait y avoir d'intermédiaire entre l'homme et Dieu. La question est très embarrassante pour eux, quand ils arrivent au second point. En effet, après avoir reconnu que nous devons suivre la conscience même quand elle erre, ils déclarent qu'on pèche contre Dieu en la suivant. Or, il est dur que Dieu ait imposé à l'homme le joug de la conscience et qu'il n'ait pas rendu cette dernière infaillible. Vis-à-vis des erreurs de la conscience la doctrine protestante ne connaît qu'un remède, la Parole de Dieu ; il faut sans relâche instruire et éclairer les consciences ; on aperçoit alors que l'examen de conscience, tel que l'entendent les Réformés, ne saurait être arbitraire, puisque l'action qui suivra emprunte de cet examen toute sa bonté et sa valeur. Il n'y a pas de doute que la conscience doit suivre son propre mouvement, et il n'est pas douteux non plus que le bien et le mal ne dépendent pas de la persuasion de notre conscience. Nous pouvons donc errer et pécher en suivant notre conscience, et le seul et unique moyen d'échapper au péché est de reconnaître l'erreur et de s'instruire par un examen sévère, entrepris sous le regard de Dieu avec sa parole pour guide.

Le catholicisme, outre l'expédient de la direction des

consciences, nous offre une solution originale du problème que nous examinons, et cette solution fonde la casuistique morale. Elle accorde les mêmes droits à la conscience errante qu'à la conscience droite (*recta*), et prétend que Dieu demande seulement « qu'on forme sa conscience le mieux qu'on peut, et que ce qu'on fait en vertu d'une fausse persuasion est aussi bon que ce qu'on fait en vertu d'une persuasion fondée sur la vérité (1). En admettant que la conscience se donne la peine de faire son examen, elle est exempte de péché, et comme il est de règle pour la nature humaine de ne s'imposer que le strict minimum de travail nécessaire pour l'obtention du résultat désiré, pratiquement la conscience se tiendra pour assurée contre le péché, pourvu qu'elle se détermine par des raisons probables. Voilà donc la porte grande ouverte au probabilisme, à un probabilisme nullement restreint au domaine des *adiaphora*, mais applicable à tout l'ordre moral. Si, à la condition que nous agissions de bonne foi, nous ne sommes pas condamnables devant Dieu, la règle du bien et du mal, la distinction de la vertu et du vice ne sont plus fondées en Dieu ; elles ne le sont que dans l'opinion humaine. La distinction que l'on fait d'une ignorance vincible (*ignorantia vincibilis*) et d'une ignorance invincible (*ignorantia invincibilis*) ne doit pas avoir pour effet de décharger la dernière de tout péché ; l'apôtre Paul dit très bien qu'il ne se sent pas coupable dans sa conscience, et néanmoins il redoute l'arrêt du juge souverain qui peut infirmer celui de la conscience. Il faut en effet deux conditions pour rendre une action bonne, mais elle est mauvaise si l'une des deux manque (*bonum ex integra causa, malum ex qualibet particulari*). Pour être bonne une action doit être conforme à la volonté de Dieu, car tout ce qui est contraire à la loi est péché ; de plus elle doit être accomplie

(1) Ant. Terillus, *Reg. Morum* 1677.

en conformité avec la foi, car « tout ce qui se fait sans foi est péché » (Rom. XIV, 23). Si l'on conteste la première de ces conditions, l'on met la conscience au-dessus de Dieu et c'est à elle que l'on accorde le pouvoir de déterminer arbitrairement la nature du vice et de la vertu ; si l'on conteste la seconde, on contredit l'apôtre et la conscience n'a plus aucune signification.

La position prise par les théologiens protestants vis-à-vis de l'*ignorantia invincibilis* est une indication caractéristique et qui, à elle seule, suffit à distinguer très nettement les deux casuistiques catholique et protestante.

Nous avons dit, et nous devons encore le répéter, la morale protestante était fort éloignée de cette rigueur de principes à laquelle elle est parvenue depuis Kant ; elle était souvent infidèle à son propre esprit, ainsi qu'on a pu le voir par les résumés succints que nous avons donnés d'un certain nombre de traités. Deux exemples en rendront la preuve plus manifeste encore. Calixt, après avoir défini la *sententia probabilis* et la *sententia improbabilis*, dit : Si deux ou plusieurs opinions sont également probables, il est permis de choisir celle que l'on veut. Si l'une est plus probable que l'autre, il ne faut pas nécessairement la choisir pour cela ; il est en effet permis de choisir celle qui est moins probable, pourvu qu'elle ne manque point d'une raison de quelque importance ou de quelque autorité considérable. Celui qui agit ainsi agit selon la raison et par conséquent justement (1). Notre second exemple est relatif à l'intention. « Il n'est peut-être rien, dit La Placette, qui contribuë davantage à rendre les actions bonnes ou mauvaises que l'Intention avec laquelle on les fait. On commet une infinité de péchés, qui ne sont péchés que par-là, et qui seraient tout autant d'actions de vertu si on les faisait

(1) *Epit.* p. 27. Cf. Henke, *Georg. Calixtus u. s. Zeit.* Halle, 1853, I p. 520 et Stæudlin, *Gesch. d. Lehre v. Gewissen* p. 83.

par de bons motifs. Ainsi ce n'est pas peu de chose que de bien diriger l'Intention, et quoi que cet art soit très décrié par l'abus que les nouveaux Casuistes en font pour autoriser les plus grands excès, il n'est pas à dire que la chose en elle-même ne soit de la dernière importance pour la conduite de notre vie... J'avoue que nos actions ne sont pas fort considérables en elles-mêmes. Mais il est vrai aussi qu'à considérer l'usage que l'on en peut faire elles sont en quelque sorte d'un prix infini. Ne peuvent-elles pas nous sauver, et nous acquérir le Ciel ? (1) »

Malgré ses hésitations et ses incertitudes, la morale protestante maintient ferme le principe de la justification par la foi, et cela suffit pour distinguer les deux casuistiques protestante et catholique. Le catholicisme soutient que la foi implicite (*fides implicita, qua aliquis fidei Ecclesiæ, aut pastoris sui innititur*) suffit au salut ; le protestantisme tient ce principe pour une erreur. Dans le premier cas la décision morale appartient au prêtre, dans le second au fidèle. La casuistique protestante cherche toujours à ramener le cas controversé aux lois générales de la morale ; la solution a lieu par résolution du cas particulier dans la loi générale et non, comme dans le catholicisme, par la décision arbitraire de l'autorité compétente.

Il convient encore de remarquer que la casuistique catholique se constitue en discipline indépendante ; l'acte moral qui constitue un cas de conscience, étant arbitrairement isolé, devient par le fait même une quantité abstraite que l'on peut faire entrer dans les combinaisons les plus diverses. Il peut donc y avoir pour un cas identique plusieurs solutions, ce que le protestantisme ne saurait jamais admettre. La casuistique catholique est ainsi admirable-

(1) *Essais de Mor.*, Amsterd. 1716, t. 1 p. 166 sqq.

ment disposée et ordonnée pour recevoir l'application du calcul des probabilités. La casuistique protestante n'est, au fond, qu'une inconséquence regrettable, mais peu dangereuse ; les casuistes protestants semblent se donner pour tâche de démontrer l'impossibilité même de leur art. Dannhauer dit expressément que dans le domaine du salut la règle de la probabilité ne vaut rien, qu'il ne saurait y avoir choix entre deux maux moraux et que la parole certaine de Dieu est la seule réponse décisive. Le fondement de la conscience droite (*recta*), dit Balduin, est le droit divin (*jus divinum*) ou la parole de Dieu (I, 6) ; dans les choses de la foi une seule sentence de l'Ecriture doit être préférée aux opinions des plus graves docteurs, même aux décrets des conciles et des papes (I, 9).

CHAPITRE VI

La morale ascétique ; le piétisme ; sectes et tendances diverses.

Nous rencontrons dans l'histoire de la doctrine morale protestante deux tendances remarquables, le piétisme et le mysticisme. En elles-mêmes, à titre de phénomènes de l'histoire religieuse, elles ont une importance considérable ; pour nous qui les envisageons comme des manifestations symptomatiques, elles constituent deux facteurs importants de l'information que nous poursuivons sur le système général de la morale protestante. Nous devons les examiner pour fonder notre jugement final sur cette morale.

Le mysticisme et le piétisme sont fort différents l'un de l'autre ; si nous les rapprochons c'est parce qu'ils font courir tous les deux un grave danger à la morale protestante. Ils aboutissent tous les deux, comme leur histoire en fait foi, à la négation du monde considéré en tant que matière à laquelle doit être appliquée la loi morale. Ils sont négatifs tous les deux, l'un par l'annihilation de la volonté, l'autre par l'ascétisme ; tous les deux conduisent à la rupture avec la loi morale, qui est par excellence loi univer-

selle et loi de solidarité. Nous nous occuperons d'abord du piétisme.

L'anabaptisme fut violent et ne put se maintenir ; il n'était au fond que l'exagération d'une tendance qui n'a pas disparu avec lui. La conception calviniste de l'absolu divin conduit facilement au principe dangereux que l'homme n'est rien et que Dieu est tout ; c'est la négation du développement et du progrès. En Angleterre le puritanisme (1) fut d'abord un emprunt au calvinisme genevois et à l'« ordre de discipline » de l'Eglise réformée de France ; par suite de la persécution il s'accrut jusqu'à devenir strictement légaliste. Ce qui le caractérisa ce fut une discipline sévère de la vie, particulièrement en ce qui concernait le repos dominical, et la confusion de l'ordre ecclésiastique et de l'ordre politique. Le représentant le plus célèbre du puritanisme fut Perkins, le casuiste que nous connaissons déjà. On peut remarquer dans ses ouvrages cette inquiétude propre au piétisme qui a fait dire que le piétiste se tâte continuellement le pouls, pour s'assurer qu'il est bien toujours en état de grâce.

Avant de parler du piétisme, nous devons prendre soin d'établir la distinction qu'il y a lieu de faire entre le piétisme et la théologie ascétique. L'appellation de piétisme s'applique à la tendance religieuse et morale dont Spener fut le plus brillant représentant, mais il faut délimiter ce qu'elle embrasse et ce qu'elle laisse en dehors d'elle. Or, sans entrer ici dans un examen approfondi, doctrinal d'une part, historique de l'autre, des doctrines piétistes, nous tenons à faire remarquer que l'on a longtemps englobé dans le piétisme la théologie ascétique, et nous-même avons cru pendant longtemps qu'il n'y avait pas lieu de faire autrement. Il faut cependant se rendre à l'évidence ;

(1) Le mot se rencontre dès 1564 d'après Heppe (*Gesch. des Pietismus u. d. Mystik in d. ref. Kirche*, 1879).

il a existé dans les pays réformés une littérature morale ascétique extrêmement riche, longtemps avant Spener. Cette distinction doit être faite, afin de rendre à chacun ce qui lui est dû. Certains auteurs en effet, dans leurs préventions contre le piétisme, ont voulu rendre le protestantisme réformé responsable de cette perversion de l'esprit protestant et sont allés jusqu'à considérer le piétisme de Spener comme une simple importation. Les théologiens n'ont pas été en général tendres pour le piétisme, et il est de fait qu'au point de vue de la science théologique il est d'une grande pauvreté; toutefois cette pauvreté même doit nous porter à l'indulgence. En tout cas nous devons nous méfier des ressemblances superficielles et ne pas condamner la théologie ascétique avec le piétisme. Ce dernier est né et s'est développé en pays allemand; il n'y a là que la constatation d'un fait. La théologie ascétique est réformée par ses origines et n'a jamais fleuri qu'en pays réformé.

I

La théologie ascétique (*theologia ascetica*) eut des adhérents surtout en Hollande, à partir du synode de Dordrecht (1619). Elle se développa comme une suite de la casuistique et poursuivit le même but qu'elle; c'est du moins ce que remarque Peter van Mastricht.

Le coryphée de la théologie ascétique fut Gisb. Voetius (1589-1676), professeur de théologie à Utrecht, adversaire acharné de tous les esprits indépendants, des Arminius, Descartes, Coccejus, et adepte fervent de la scolastique et de

la mystique du moyen âge. Il divise la théologie pratique en *theologiam moralem s. decalogenicam*, en *asceticam* et *politiam ecclesiasticam*; il définit l'ascétique : *est doctrina theologica, quæ continet methodum ac descriptionem exercitiorum pietatis*; elle s'adresse à chacun et ne doit pas être confondue avec les écrits ascétiques des anciens qui n'étaient compris que de quelques rares privilégiés.

Voet condamnait non seulement le vain emploi du nom de Dieu, la violation du sabbat, mais aussi la parure, la danse, le théâtre; il voulait que l'on évitât toutes ces choses et que l'on mît à les éviter la plus grande « précision ». Un exemple donnera l'idée de cette précision; notre auteur emploie 27 pages in-quarto à prouver que depuis Clément d'Alexandrie les docteurs chrétiens condamnent chez les hommes les cheveux longs. Pour comprendre ce luxe d'argumentation, il faut savoir que vers le milieu du XVII^e siècle les théologiens hollandais discutèrent avec acharnement la question suivante : *an coma virilis prolixior quam ad cranium contegendum requiratur*; Voet et toute la Faculté d'Utrecht se déclarèrent pour les cheveux courts.

Le puritanisme ou « précisisme » de Voet a une assez grande ressemblance avec celui de Spener; nous avons déjà, avec lui, les conventicules sous le nom de *collationes scripturariæ*, et l'abstention de la sainte Cène par sentiment de l'indignité propre ou de l'indignité des autres communians (1).

La ressemblance avec le piétisme ne se trouve pas au même degré chez la plupart des autres représentants de l'ascétisme. Peter van Mastricht est l'auteur d'une Théo-

(1) Les ouvrages de Voet sont : *Τὰ ἀσκητικά s. exercitia pietatis, in us. jur. acad. — addita est orat. de piet.* Corichemi 1664. — *Disputationes select. theol.* 1645. — *Politica eccl.* 1664. — Buddeus dit de ces ouvrages : *more suo ut multa sine ordine congerat.*

logie (1) théorique et pratique dans laquelle nous trouvons le vrai type de la théologie ascétique. Il faut rattacher à la tendance ascétique l'enseignement de la *vita spiritualis* que nous trouvons exposé dans les livres déjà mentionnés de Campegius Vitringa et de Joh. Henr. Hottinger. Il convient de citer encore, dans cet ordre d'idées, les ouvrages de morale qui ont pour fin l'édification, c'est-à-dire non seulement ceux de B. Pictet, de J. La Placette, de Basnage, ouvrages dans lesquels le but parénétique n'a pas fait disparaître complètement le soin d'une systématisation scientifique, mais encore une riche littérature morale dont les traités n'ont malheureusement aucune valeur scientifique (2). C'est par cette littérature que s'opéra d'abord le rapprochement entre Luthériens et Réformés. La littérature d'édification allemande est plutôt mystique et dog-

(1) *Theoretico-practica Theologia*. Traject. 1699. L'ouvrage est divisé en quatre parties qui traitent 1) de *praxi pietatis in genere*; 2) de *praxi pietatis erga Deum* (i. e. de agnitione et rejectione Dei, de quæstione et fuga Dei, de complacentia et displacentia in Deo, de ambulatione cum Deo et aberratione ab eo, de benevolentia et malevolentia erga Deum, de cultu Dei privato in glorificatione ejus et blasphematione ejus, de cultu publico, domestico et ejus neglectu, quotidiano et ejus neglectu, de cultu Dei in jejuniis, de cultu eucharistico, de examinatione sui ipsius ejusque neglectu); 3) de *praxi pietatis versus proximum* (i. e. de solitudinis usu et abusu, de conversatione cum proximo pia et impia, conviviorum usu et abusu, de commercio justo et injusto, de conversatione cum afflictis per consolationem, de reprehensione lapsi et communionem cum peccatis ejus, de conversatione cum bonis per amorem et amicitiam, cum malis et inimicis, de conversatione mutua inter superiores et inferiores et æquales); 4) de *praxi pietatis versus semetipsum* (i. e. de occupatione et otio, alimentorum usu et abusu, vestitus usu, recreationum, prosperitatis, mundi et mundanorum usu et abusu, de rerum humanarum vanitate, crucis tolerantia et abusu, tentationum usu et abusu, cruce corporali et solatio ejus, de confusis et melancholicis terroribus, suggestionibus blasphemicis, desertionibus spiritualibus, de dubitationibus, de officiis pietatis circa mortem.)

(2) Les plus connus de ces traités sont ceux de Henr. Hammond, de Stockhouse, Paley, Baxter, Taylor, Tillotson, Forster, Doddridge, Sterne, Blair, Pierre Roques, Elie Saurin etc. Qui de nous n'a pas gardé le souvenir de la forte piété que respirent les livres de Drelincourt, d'Osterwald ? C'est à cette source que s'abreuva la foi de plusieurs générations.

matique, et a exercé son influence principalement dans l'hymnologie ; son action en pays réformé a été restreinte, mais elle a cependant conquis quelques individualités marquantes. Le mysticisme allemand n'a jamais été que sporadique chez les Réformés ; l'ascétisme, au contraire, paraît s'être établi à demeure dans leur théologie et leur vie religieuse.

La théologie réformée n'a jamais nié l'utilité de la philosophie, ni rompu tout lien avec elle ; la théologie ascétique, purement scripturaire et biblique, est cependant très pauvre en connaissances et en informations générales. On ne peut se dissimuler que la rupture risquait de se produire entre la théologie et la philosophie, entre la religion et l'ensemble du savoir humain, si la théologie ascétique, avec son orthodoxie jalouse et soupçonneuse, avait réussi à empêcher l'avènement de doctrines théologiques plus modérées et plus indépendantes. Mais, peu à peu des vues plus larges et plus libérales se firent jour ; une théologie plus sage et plus humaine vint sauvegarder l'union de la religion avec l'ensemble des connaissances humaines, c'est-à-dire avec la civilisation, et le protestantisme allait encore affirmer d'une manière efficace sa prétention au gouvernement des esprits.

II

Le piétisme fut une réaction contre l'orthodoxie purement intellectuelle qui vers la seconde moitié du XVII^e siècle avait envahi l'Eglise luthérienne, et substitué partout de froides formules à la piété pratique et vivante. Seule-

ment, au lieu de s'affirmer comme un principe interne, comme un levain dans la pâte, il affecta une allure toute extérieure et pharisaïque, faisant consister la piété dans les pratiques extérieures, au mépris du principe protestant de la justification par la foi. La piété fut travestie en une réglementation arbitraire des actes extérieurs, et la prétention fut affichée d'atteindre par ce moyen à la perfection. La fuite du monde, la subordination de l'Eglise au sens subjectif de l'individu, la tendance au séparatisme, la négation de la solidarité religieuse et morale, furent les conséquences déplorables de cette prétention.

La tendance piétiste s'était souvent montrée avant Spener, mais alliée au mysticisme ; ce fut Spener qui la mit en valeur dans sa plus pure essence. Phil. Jac. Spener (1635-1705) commença à développer ses idées à Francfort-sur-le-Mein, à l'âge de 31 ans ; il devint rapidement le centre de la nouvelle tendance et des *collegia pietatis*. Les *Pia desideria* parurent en 1675 et proposèrent des remèdes à la situation de l'Eglise ; ces remèdes étaient un usage plus fréquent de la parole de Dieu, un exercice plus appliqué du sacerdoce spirituel, qui se traduisait par des exhortations réciproques dans des réunions privées et par le recours à la direction spirituelle de chrétiens éprouvés, un abandon complet des disputes théologiques et des subtilités, un souci plus grand pour la pratique des vertus chrétiennes et l'orientation de la prédication dans ce dernier sens. L'accent était mis sur la subjectivité de la vie chrétienne, sur l'émotion personnelle ; en principe il n'y avait là rien qui ne fut conciliable avec la conception luthérienne, mais les moyens par lesquels on s'efforça de remplir ces *desiderata* étaient nouveaux. Luther, dans le sentiment très juste qu'il avait de la solidarité de la vie chrétienne, avait affirmé, en face de l'individualité religieuse, les droits de la communauté et conservé à l'Eglise le rôle

éminent qui lui appartient à titre d'institution divine pour le salut de l'humanité; c'est même pour cette raison que l'on s'explique le mieux le conservatisme dont il fit preuve vis-à-vis de l'institution ecclésiastique catholique, et en particulier dans la question des sacrements. Le piétisme méprisa cette sagesse, entra dans la voie du séparatisme, inclina vers le ministère spirituel des laïques et rejetant la théorie luthérienne des trois états, attribua à la vocation religieuse un rang de préséance; c'était là le bouleversement complet de l'économie religieuse luthérienne.

Le piétisme fut accueilli avec faveur dans les classes aristocratiques; il provoquait à l'émulation ceux qui se piquaient de sentiments élevés, et il eut même quelque influence dans les milieux universitaires. Toutefois, c'est dans les universités qu'il rencontra la plus violente opposition à cause de sa méconnaissance du principe de la justification par la foi. Pour Spener, la foi qui justifie revêt une forme active dans le sujet justifié, et il en résulte une certaine nécessité des bonnes œuvres. Il place Arndt à côté de Luther, et pense que l'on ne devrait plus tant parler contre les œuvres qu'aux premières années de la Réforme. En un mot, la justification est déchuée de sa position centrale au profit de la régénération et de la sanctification; la justification doit être prouvée par les œuvres, comme dans la conception calviniste. Le piétisme sépare l'individu de la communauté et le pousse hors de l'Eglise dans la voie de la sanctification personnelle. Spener ne voit guère dans l'Eglise que misère, perdition et dissolution; bien qu'il considérât la sortie de l'Eglise comme un remède pire que le mal, il la prépare et ses disciples ne se feront plus aucun scrupule d'y avoir recours. L'Eglise perd ainsi toute sa valeur pédagogique et cette perte est la plus sensible qu'elle puisse éprouver.

Le piétisme ne peut pas être populaire; c'est une ten-

dance religieuse aristocratique, et tel fut en effet le « christianisme de Halle ». Les cercles piétistes étaient des sortes de cloîtres protestants, ordonnés d'une manière uniforme et en méconnaissance de la variété qui existe dans la nature humaine; l'édification qui y régnait rappelle les *exercitia spiritualia* de Loyola et repose sur la conception essentiellement catholique de la recherche de la perfection. Cette vie de cloître, hostile au monde, plaisait aux grandes dames et ce sont elles qui firent le succès du piétisme (1); la préciosité qui en était le caractère distinctif ne fut d'ailleurs pas toujours sans danger. L'inclination remplaçait le devoir, le sentiment refoulait la raison et se l'asservissait.

Tout n'est pas condamnable dans le piétisme; il a porté de beaux fruits dans le domaine humanitaire et dans celui de la mission et nul ne saurait méconnaître à cet égard les mérites de Francke; seulement, nous trouvons précisément chez le même homme l'hostilité la plus déclarée contre la science et le libre savoir. Spener, homme d'un naturel réfléchi et réservé, devint piétiste par l'effet d'un développement religieux paisible et progressif; il ne poussa pas à l'extrême cet esprit d'hostilité contre l'Eglise qui est propre au piétisme, mais qui n'était pas dans son caractère. Francke, au contraire, évite tous les ménagements et affiche contre l'Eglise et les théologiens une violence singulière.

Francke est un homme d'une volonté puissante; la grâce le toucha à jour et heure fixes, et dès lors il fut pendant toute sa vie comme un ressort constamment tendu; il n'eut plus un seul moment de doute ni même d'hésitation, il n'éprouva plus aucun changement spirituel et ne put pas en admettre la possibilité chez les autres. Sur ce point l'accord entre Francke et le méthodisme est frappant.

(1) Voy. Gœthe : Confessions d'une belle âme (*Wilh. Meister's Lehrjahre*).

Francke essaya de transformer complètement la jeunesse universitaire non seulement en l'amenant à de meilleures habitudes de piété, mais aussi en s'efforçant de détruire en elle le goût pour la liberté et l'enthousiasme pour les belles lettres. Dans ses leçons du jeudi il enseignait aux étudiants en théologie que la science est chose secondaire, et que la piété et l'édification sont la chose principale. Son « Timothée, » proposé en exemple, invite à la lecture de la Bible et à la prière; le savoir libre y est confondu avec le paganisme et nous y trouvons, comme vérité courante, l'assertion qu'il suffit à un théologien d'être pieux et d'édifier. Francke avait cependant lui-même une solide instruction théologique, mais il estimait plus une « once de foi vivante que tout le poids du savoir historique et plus une étincelle d'amour vrai que tous les secrets de la science. » (*Idea* § 6). Toute l'activité pédagogique qu'il déploya dans les orphelinats de Halle porte le même caractère : point de libre initiative laissée à l'élève, aucune confiance accordée à ses dons naturels, nulle liberté dans la récréation de l'esprit; la règle est partout et toujours inflexible, appliquée avec des procédés d'information qui font involontairement songer à la méthode des Jésuites. Francke voulait que les enfants pussent donner de leur état religieux une description détaillée et formulée par écrit, et qu'ils apprissent à prier avec une certaine habileté; ses admirateurs mêmes reconnaissent qu'il y avait dans sa méthode une uniformité, une exagération d'autorité, qui s'accordent mal ou même ne s'accordent pas du tout avec le libre développement de la personnalité.

Au point de vue de la science théologique le piétisme ne s'est pas acquis de grands mérites; en ce qui concerne spécialement la science de la morale, il ne s'est signalé que par la position prise sur la question des *adiaphora*. Le piétisme soutient la thèse qu'au regard de l'honneur

de Dieu, qui doit être notre but suprême, aucune action n'est indifférente. L'occasion de la controverse fut la construction d'un théâtre à Hambourg en 1677; la question devint très vite générale. Spener se prononça à diverses reprises; il distingue, à propos de la danse, entre ce que les choses en soi indifférentes devraient être et ce qu'elles sont en fait, et conclut non à leur amélioration, mais à leur condamnation. Ses disciples exagérèrent encore la sévérité de la solution.

Le nombre des ouvrages de théologie dogmatique ou morale inspirés par la tendance piétiste n'est pas très grand. Joach. Lange, l'un des piétistes qui observe le moins de ménagements avec ses adversaires, publia une « Economie évangélique du salut » (1728), dans laquelle la morale est exposée sous le titre : *De salutis restituendæ ordine respectu officiorum a salvatis salvandisque præstandorum, ubi exhibetur compendium theologiæ moralis*. Il n'est pas conforme à la doctrine luthérienne de présenter l'exposition des devoirs moraux en corrélation avec l'obtention du salut. Cette morale qui revêt la forme d'une doctrine des devoirs, alors que la morale revêtait communément celle d'une doctrine des vertus, se divise en trois parties et traite : 1) de la conscience, norme intérieure des devoirs, 2) des devoirs envers Dieu, 3) des devoirs envers les hommes (nous-mêmes et le prochain); elle n'offre d'ailleurs rien de remarquable.

Rambach, dont la « Christliche Sittenlehre » a été publiée en 1736, un an après sa mort, tient ferme à la distinction de Buddeus entre la nature et la grâce. Cette antithèse se poursuit dans toutes les activités de l'esprit (l'intelligence, la conscience, la volonté, la mémoire, l'imagination, les passions, l'humeur) et vis-à-vis du corps et des choses extérieures (le tempérament, le sexe, l'âge).

Ce qu'on a appelé le « piétisme wurtembergeois » se

distingue du « christianisme de Halle » par divers caractères avantageux, du moins chez ses plus remarquables représentants, au premier rang desquels il faut placer Bengel (1687-1752). Il n'y a chez ce dernier rien de la violence de Francke ; doux et paisible, un peu mélancolique, il ne se laissa pas séduire par la religion de la seule volonté et de l'exclusive activité pratique ; la spéculation et la méditation lui parurent mériter l'attention du chrétien. Il ne conçoit pas les cercles pieux comme un instrument de guerre contre l'Eglise, mais au contraire comme un moyen d'agir sur les masses ; il n'a pas horreur du monde, il veut qu'on aille à lui pour le gagner à l'évangile. La règle unique et inflexible que Francke imposait à tous lui est insupportable ; il ne veut même pas qu'on se propose quelqu'un comme exemple exclusif, ou qu'on s'impose comme tel aux autres et il adoptait dans la question des *adiaphora* une solution modérée. Œtinger (1702-1782) développa ces heureuses dispositions du piétisme de Bengel ; il fit ressortir l'importance de la connaissance et du savoir dans le christianisme, mais d'autre part, il s'engageait déjà dans les voies d'une mystique dangereuse. En somme le piétisme wurtembergeois conserve les caractères généraux du piétisme ; la religion n'est plus le centre de toutes les activités humaines, elle revêt un caractère d'exception et d'exclusivisme. Cette conception a pour conséquence que le piétisme s'efforce d'imprimer à chacun des moments et des actes de sa vie un caractère religieux, par lequel il détermine son rapport vis-à-vis de la justification, de la grâce et de la béatitude éternelle ; tout moment, tout acte qui ne sont pas marqués de ce sceau, sont d'ordre inférieur et font partie du monde, de ce « monde » dans lequel nous sommes condamnés à vivre, et au-dessus duquel notre faible nature ne sait pas s'élever. C'est là une conception que le monachisme du moyen âge

avait portée à la perfection, mais que la Réforme rejeta. L'acte du chrétien ne peut pas être déterminé au regard de Dieu seul ; il doit l'être aussi par rapport au monde ; c'est pour avoir méconnu cette vérité que la morale piétiste s'engage dans la voie de l'abstention et de la recherche de la perfection (1). A proprement parler, le piétisme ne distingue pas entre la religion et la morale ; il ramène celle-ci à la première et nie l'existence d'un ordre propre de la morale.

III

Comme le piétisme la doctrine des frères Moraves absorbe la morale dans la religion ; c'est l'hypertrophie du sentiment qui donne à la communauté son caractère particulier. Zinzendorf éprouva dans sa jeunesse l'influence du « christianisme de Halle », mais la raideur de cette forme religieuse lui déplut, et il se forma la conception d'un christianisme joyeux, fondé sur le sacrifice expiatoire de Jésus. C'est quelque chose de très singulier que cette conception ; il n'y est question que des plaies et du sang de Jésus, et Zinzendorf retire de cette contemplation un sentiment de joie infinie. Nous n'avons pas à insister sur l'étroitesse d'une théologie ramenée perpétuellement à la vision des plaies de Jésus ; il nous semble que la christolâtrie est une perversion religieuse tout aussi déplorable que la mariolâtrie. Nous ne voulons donc que signaler, sans les apprécier, le vide et la vanité de ces répétitions

(1) A la vérité le piétisme nie chez le régénéré la *perfectio graduum*, mais admet la *perfectio partium*.

sans fin du nom de Jésus dans la prédication et les divers actes du culte, notamment dans les cantiques. Cette hymnologie que nous sommes obligé d'appeler malsaine, s'est malheureusement considérablement répandue dans notre Eglise réformée.

Zinzendorf n'accorde qu'une place secondaire à la connaissance, ce qui ne l'empêche pas de se lancer dans une spéculation échevelée sur la Trinité ou la Famille céleste (le Saint-Esprit joue le rôle de la mère), dont il fait des applications parfois regrettables à certaines relations de la famille chrétienne terrestre. Le sentiment du rapport personnel du chrétien à Jésus serait chez lui une acquisition heureuse, s'il ne restait pas à l'état de passion désordonnée, s'il était sévèrement contrôlé par la vérité religieuse de la révélation générale, mais il n'en est rien et l'on éprouve souvent de la répugnance en face de ces manifestations d'un amour passionné.

La conception religieuse et morale de Zinzendorf se rapproche de celle de Luther plus que le piétisme, à cause justement de ce sentiment très fort de la relation qui unit le chrétien à Jésus ; ce sentiment est en effet une forme de l'assurance de la grâce et du salut. Dans la conception piétiste le chrétien n'arrive qu'après beaucoup de luttes et d'efforts à la certitude de la grâce et du salut. Luther avait solidement fondé la théorie de la grâce antérieure à toute pénitence ; sa théorie est contestable sans doute, mais elle cadre avec tout le système. Zinzendorf ne va pas si loin, et il n'y a chez lui qu'une conséquence, toute de sentiment, de ce christianisme joyeux que doivent posséder tous ceux qui ont les yeux fixés sur les plaies de Jésus. L'absence de règle et de loi est malheureusement un grave défaut et l'on a prétendu, non sans raison, que c'était le prendre à son aise avec le péché et acquérir la perfection trop facilement. Comme d'ailleurs le sentiment est tout et suffit à

tout, il n'est pas question, comme chez Luther, de la nécessité pour le chrétien de prouver après coup, qu'il est enfant de Dieu parce qu'il le sert. C'est là le grave défaut de cette conception morale, défaut identique à celui du piétisme : Spener, Fräncke, Zinzendorf érigent en loi universelle de la morale que le sentiment purement subjectif du rapport de mon moi à Dieu, constitue à lui seul la valeur morale de mes actions. Il n'en est rien ; il y a encore autre chose en dehors de ce rapport personnel avec Dieu, il y a un ordre universel des choses dans lequel est objectivement posée la distinction du bien et du mal.

IV

Le méthodisme a revêtu la forme d'une mission populaire ; les deux frères John et Charles Wesley, Whitefield se sont proposé, avec des dons divers, de vivifier la piété populaire ; ils ont été conduits au séparatisme. Vivifier la religion dans les plus basses classes de la société, éveiller en elles le sentiment de leur misère et de leur endurcissement, tel était le but ; il ne pouvait être atteint que sur la voie d'une forte excitation du sentiment et c'est là en effet le caractère de la prédication méthodiste.

John Wesley, formé à la vie religieuse sous la direction d'une mère distinguée, subit d'abord l'influence de ses lectures ascétiques et mystiques, en particulier de l'Imitation, puis des frères Moraves (dans un voyage en Géorgie) et enfin de la doctrine luthérienne qu'il connut en 1738, par la préface de Luther à l'épître aux Romains. C'est peut-être à cette dernière influence qu'il est redevable de la

modération dogmatique dont il fait preuve en comparaison de Whitefield. Il ne faut cependant pas s'exagérer la parenté spirituelle de John Wesley avec Luther. Le rapport entre eux est celui-ci : le calvinisme enseigne la certitude du salut, mais comme le fondement du salut est dans le dessein secret de Dieu, nous ne pouvons arriver à cette certitude que par le syllogisme pratique que nous formons touchant les fruits que le Saint-Esprit porte en nous ; le luthéranisme n'a pas d'autre fondement de cette certitude que la foi en la justification, corroborée par le témoignage que Dieu nous en donne dans l'administration des sacrements de l'Eglise. Le méthodisme rejette la médiation de la certitude par les bonnes œuvres et la corroboration luthérienne des sacrements. Il exige de ses adhérents cette certitude de leur salut et l'affirme ; celui qui est converti est assuré de son salut, et la paix avec Dieu, comme le péché, sont objets immédiats de la conscience, c'est-à-dire donnés dans le sentiment interne. La justification et la conversion ne sont qu'une seule et même chose et sont toutes les deux des objets du sentiment plutôt que de la foi ; dans le sentiment interne sont données sans intermédiaires la douleur du péché et la joie de la grâce.

Les conséquences morales immédiates de la conception méthodiste apparaissent clairement. Le travail progressif et continu de la vérité religieuse dans les âmes est méconnu ; le méthodisme ébranle les âmes et veut une transformation subite. Il n'y a pas de développement, mais seulement des révolutions ; c'est la négation de toute pédagogie, de toute institution ecclésiastique. De ce point de vue on comprend le genre de prédication du méthodisme ; cette prédication va jusqu'au trouble nerveux ; on comprend aussi la prédication des laïques, le changement fréquent des prédicateurs, la nécessité pour le vrai converti de pouvoir fixer l'heure de sa conversion et toutes les

excentricités du méthodisme américain (le banc de la confession, etc.)

Le converti méthodiste est parfait, sans péché, et en possession de la complète sainteté, ce qui n'a aucune signification morale, mais signifie seulement que le parfait amour de Dieu et du prochain gouverne son cœur ; s'il y a en lui quelque marque des faiblesses de la chair, ce sont là des restes du vieil homme, auxquels son cœur reste étranger. Au point de vue moral une pareille conception est superficielle et fausse ; elle méconnaît la réalité du péché et doit être jugée sévèrement. Tout le formalisme des prescriptions que s'impose la communauté méthodiste, et par lesquelles elle prétend juger la conduite des autres, donne à l'activité morale le caractère de la recherche des œuvres et du mérite, et contredit finalement le concept protestant de la justification par la foi. Le même jugement atteint le Baptisme, l'Armée du Salut et plusieurs autres sectes de dénominations diverses, dans lesquelles quelques excentricités en plus ou en moins, explicables généralement par des circonstances particulières du milieu où elles se développent, ne suffisent pas à pallier la pauvreté de leur vérité religieuse.

La « Société des Amis » ou Quakers fut aussi dès son origine hostile à l'Eglise ; son prophète, Georges Fox (1624-1691), fut un inspiré qui entendit une voix du ciel lui commander « d'aller dans le désert du monde, » pour y annoncer le royaume éternel et l'Evangile. C'est ainsi qu'après avoir éprouvé de l'affliction en face de toutes les joies du monde, il retrouva une paix et une joie supérieures. L'enthousiasme de Fox ressemble aux rêveries de l'anabaptisme ; il prétend mettre l'homme en relation directe avec Dieu, et nie par là même la valeur de toute institution ecclésiastique. En fait, cet enthousiasme déréglé serait dangereux ; l'histoire de l'anabaptisme enseigne, ainsi que celle de

quelques sectes des premiers siècles, qu'un prétendu spiritualisme absolu confine au naturalisme et qu'une prétendue révélation interne, élevée en chacun au rôle de loi morale des actes, est la négation même de toute loi morale et la justification détournée de tous les appétits sensuels. La prétendue inspiration interne aboutit dans la pratique à la réglementation la plus minutieuse des actes, et rien n'est plus propre à montrer la vanité de cette inspiration que son impuissance radicale à donner une règle de la conduite. Le subjectivisme outré du piétisme et du méthodisme, la piété joyeuse de Zinzendorf, l'illuminisme des Quakers, ne présentent aucune solution logique et originale du problème moral de la conduite ; ils n'ont à offrir que quelques formules étiquées d'observance extérieure et point de théologie véritable, point d'œuvres remarquables de systématisation.

CHAPITRE VII

La morale mystique protestante.

Le mysticisme est aussi vieux que la religion elle-même ; il apparaît dans le rapport que l'homme essaie d'établir entre lui et la divinité. L'apôtre Paul dit que la vie du chrétien doit être cachée avec Christ en Dieu (Coloss. **3**, 3) ; c'est là le fondement impérissable du mysticisme chrétien. Le chrétien ne doit pas oublier qu'il est appelé de Dieu même à s'élever au-dessus de ce monde périssable, et l'effort qu'il fait pour le dépasser provient de forces internes que l'analyse objective ne saurait définir ; le mysticisme est une appellation générale pour désigner ces forces mal définies.

Nous disons que le chrétien doit s'élever au-dessus de ce monde passager, et c'est là la justification du mysticisme ; mais le mysticisme devient une erreur quand il nie le monde et prétend encore diriger la vie d'ici-bas. Le piétisme a raison également quand il prétend que la vie du chrétien ne doit pas être une vie selon le monde, parce que le monde est marqué de la tache du péché, mais il tombe dans l'erreur quand il enseigne au chrétien à fuir le monde pécheur,

à l'abandonner à sa perte et à chercher la sanctification en dehors de lui, dans une institution factice de la vie.

La Réforme, tant luthérienne que calviniste, renfermait en germe le piétisme et le mysticisme. En effet, l'exaltation de l'absolu divin, ayant pour conséquence la théocratie considérée comme le seul vrai gouvernement, conduisait d'une part au principe mystique de l'absorption de l'homme, être relatif, en Dieu l'Être absolu, d'autre part à la réglementation de tous les rapports sociaux conformément au plan divin. Les théologiens luthériens accusent Calvin d'avoir conduit la Réforme tout droit à ces principes extrêmes ; l'histoire prouve que la morale réformée ne comporte pas la négation de l'activité morale de l'homme et qu'en matière de gouvernement la théocratie n'est pas le seul gouvernement dont les Réformés aient fait l'expérience, ni même à beaucoup près le plus commun. Pour ce qui est de Luther, on peut non seulement démontrer que le mysticisme est un fruit naturel de sa conception religieuse, ce qui est beaucoup plus difficile à démontrer pour Calvin, mais aussi qu'il résulte de son tempérament religieux ; et quant au piétisme, nous avons déjà vu que la distinction de l'ordre civil et de l'ordre religieux, le concept de la vocation et la distinction des trois états ne l'ont point empêché de s'affirmer énergiquement dans l'Eglise luthérienne. Nous avons parlé du piétisme dans le chapitre qui précède, nous devons à présent parler du mysticisme et d'abord de la mystique réformée.

I

Guillaume Teellinck (1579-1629), un fervent admirateur de Voet, allie comme c'est presque toujours le cas chez les Réformés, le mysticisme à l'ascétisme. Il modifie le concept de la foi en donnant une importance très grande à l'amour mystique ; la foi doit être le don complet de soi à Christ, dans l'amour. L'âme qui cherche la paix doit s'envoler vers Christ et fuir le monde, car l'amour du monde est l'ennemi de l'amour du Christ. En se réfugiant en Christ, l'âme acquiert un avant-goût de la vie éternelle ; toutefois, tantôt elle atteint les hauteurs dans cette union d'un ardent amour avec Dieu, et tantôt elle éprouve l'épouvante de l'abandon. Ce trait est l'un des plus caractéristiques du mysticisme ; le chrétien qui, sur la voie du mysticisme, néglige et oublie le fondamental enseignement de la justification par la foi historiquement manifestée et confirmée par l'existence de l'Eglise, ne saurait échapper à ces transports alternatifs de joyeuse confiance et de morne découragement. Le chrétien individuel n'est pas assez fort dans sa lutte contre le péché pour s'isoler et s'abstraire ; un orgueil inavoué est l'avant-coureur de sa défaite, et la grâce que Dieu fait aux hommes, par la révélation de la vérité religieuse, n'opère d'une façon normale que par la voie de la solidarité. Parmi les écrits extrêmement nombreux de Teellinck le plus connu est un *Soliloquium* qui a eu plusieurs éditions.

Jean Teellinck, fils du précédent, cherche par le moyen du mysticisme à rendre sensible l'habitation de Christ dans

les cœurs ; lorsque ce résultat est atteint l'âme produit les bonnes œuvres parce que Christ intercède au ciel pour elle, ce qui constitue, comme on le voit, une déviation du concept du mérite de Christ. Cet auteur veut que, par une sainte violence, nous obligions Christ à demeurer en nous et que nous l'y fassions revenir quand il s'est éloigné ; les armes par lesquelles le croyant doit vaincre Dieu sont les larmes et la prière.

Théod. Gerh. van Brakel (1608-1669) nous offre le même spectacle d'une âme qui s'élève directement à Dieu par la contemplation et l'amour, et qui éprouve à côté de ces transports enthousiastes le sentiment douloureux de l'abandon. Dans sa contemplation, dit-il, il était comme englouti par l'amour de Dieu, comme ivre du sentiment d'amour pour « son frère et son fiancé », à savoir Christ, et il avait en lui comme un besoin insatiable de cette communion, de ce contact avec son Rédempteur. La justification et la sanctification ne sont que les degrés inférieurs de la vie chrétienne ; le degré supérieur est la contemplation.

Jodocus van Lodensteyn (1620-1677), piétiste, ascète et mystique, se montre très agressif contre l'Eglise. Partisan décidé du célibat, qu'il considère comme un état de perfection, il regrettait la disparition des couvents ; il vivait lui-même parcimonieusement et voulait que l'on fit à Dieu le sacrifice de ses biens, parce qu'il en est le seul légitime possesseur. La Réformation avait à ses yeux le tort d'être demeurée une pure doctrine, une lettre morte, et c'est pourquoi sur beaucoup de points le mal était plus grand que dans le papisme. La doctrine ne doit être qu'un moyen, le but c'est la purification de la vie ; la doctrine protestante de la justification n'est pas calculée en vue de la sanctification. Le mysticisme doit corriger ces erreurs et ces défauts ; il doit nous élever à la connaissance supérieure du Dieu invisible, en sorte que l'absolu divin nous

fasse éprouver le néant de la créature et la fasse disparaître elle-même de devant nos yeux. Toutefois, comme cela ne peut se faire que par la puissance de Dieu, nous devons abdiquer toute volonté propre devant lui et attendre en silence qu'il fasse de nous ce qu'il trouvera bon. L'Eglise fait tout le contraire, elle veut s'ingérer dans l'action de Dieu ; elle distribue la sainte Cène et baptise comme si son initiative pouvait avoir quelque valeur. Lodensteyn ne pouvait supporter cela, et il se montrait vis-à-vis de l'Eglise d'une violence inouïe ; ses partisans, sous le nom de « Sérieux » ou « Fins », firent secte et le mysticisme arriva ainsi aux mêmes conséquences ecclésiastiques que le piétisme.

Labadie (1610-1674), un ami du précédent, nous est plus connu. Catholique de naissance et élève des Jésuites, il s'initia à la mystique de Saint-Augustin et de Saint-Bernard ; il fut gagné au jansénisme et s'aperçut bientôt qu'il était d'accord avec Calvin ; il passa alors dans l'Eglise réformée avec la conviction, qu'il tenait pour une certitude divinement inspirée en lui, qu'il devait la réformer et la réveiller du sommeil de sa froide discipline. Le moyen dont il se servit était ce mysticisme apporté de l'Eglise catholique et qui, chez lui, devenait du quiétisme et s'accompagnait de la croyance à la Parole intérieure ou Lumière, par laquelle il développait la Parole extérieurement révélée. La contemplation ou prière intérieure élève l'homme à Dieu ; l'âme entend alors la voix de Dieu et comprend pour la première fois les paroles de Christ, des apôtres et des prophètes. Cette vie intérieure communique à la Parole et aux Sacraments leur véritable valeur. L'âme peut subitement être éclairée d'un rayon de la grâce et s'élever à la contemplation de la magnificence divine. Le but du christianisme est l'union complète avec Dieu, laquelle, à la vérité, est toujours traversée des désespoirs, de l'abandon,

du doute, etc., mais remplit le fidèle d'un tel amour qu'il magnifie Dieu quand même celui-ci le compterait parmi les réprouvés. Le signe du véritable amour mystique est le renoncement à soi-même, jusques et y compris notre propre salut ; pratiquement nous devons « copier Jésus, représenter et, par conséquence aussi, imiter sa vie et ses vertus » ; la vie du chrétien doit être une « expression de Christ et de ses souffrances ». Une autre conséquence pratique est la séparation d'avec le monde, d'avec l'Eglise, et le travail en communauté monastique. Le mysticisme enthousiaste de Labadie est resté chez lui ce qu'il était dans les communautés catholiques où il l'avait pris, et il se meut pratiquement dans les formes du mysticisme catholique. Des écrits de cet auteur, on cite le plus souvent : *La pratique de l'oraison mentale et vocale* (1656), *l'Abbrégé du véritable christianisme*, remanié et augmenté (1670), les *Points fondamentaux de la vie vraiment chrétienne nécessaires...* (1670), *l'Empire du Saint-Esprit...* (1671), le *Traité du soi et des diverses sortes de soi ou le renoncement à soi-même* (1672).

Geulinx, Elie Saurin représentent la même tendance mystique et quiétiste : la parenté avec le mysticisme catholique s'explique d'autant mieux que ces hommes, comme Labadie, étaient nés dans le catholicisme. A côté d'eux, Tersteegen (1691-1769), ami de Poiret, mérite une mention spéciale à cause de ses « Cantiques » ; quelques-uns sont fort remarquables, même à côté de ceux de la mystique allemande et luthérienne. Il est l'auteur d'un très grand nombre de lettres et de discours qui ont été conservés et d'une collection de *Vies des Saints*, où se révèle une prédilection toute particulière pour le mysticisme ascétique de l'Eglise catholique.

Schortenghuis revient au mysticisme enthousiaste de la Lumière intérieure dans son « Christianisme interne »

(1740) ; il propose comme but suprême l'anéantissement en Dieu et de cette passivité à la convulsion nerveuse il n'y a pas loin. Sous l'action des circonstances extérieures, ce mysticisme imprudent aboutit aux pires aberrations morales et religieuses. De semblables erreurs ne relèvent pas de l'histoire religieuse, mais de la pathologie, et c'est pourquoi il nous a semblé inutile d'étudier ces manifestations, qui sont sans rapport avec la doctrine morale.

II

Le mysticisme a pris dans l'Eglise luthérienne, non sans luttes et sans attaques violentes de la part de l'orthodoxie, une place beaucoup plus considérable que dans l'Eglise réformée. Le dogme fondamental de la conception luthérienne, la justification par la foi, doit être conçu dans sa signification essentielle et primordiale comme une attribution toute extérieure de la justice de Christ au pécheur, comme un *actus forensis* ; mais ensuite, et en vertu de cette attribution, le rapport qui s'établit entre Dieu et l'homme justifié est caractérisé par l'habitation du Saint-Esprit en lui et le mysticisme trouve ici sa place légitime. L'Eglise luthérienne a toujours vu avec peu de bienveillance les tentatives faites pour donner à ce rapport un caractère d'intimité exceptionnelle, qui risquerait de voiler ou de faire passer au second plan l'acte capital de la justification. Luther lui-même ne s'abandonne jamais dans la voie du mysticisme ; il compare à diverses reprises l'union de l'âme croyante avec Jésus au lieu conjugal, ou Jésus a

une pierre précieuse enchassée dans l'anneau qui est l'âme (1), et il enseigne que le Saint-Esprit habite substantiellement (*quoad substantiam*) dans l'âme du croyant. Il estimait très haut le mysticisme d'un saint Bernard ; il avait fait son profit des prédications de Tauler qu'il avait annotées (1515-1516) et il aimait la « Théologie allemande », mais chez lui la communion mystique avec Dieu est toujours dans la plus étroite dépendance de la justification et ne revêt jamais le caractère d'une jouissance purement passive.

De toutes les disputes théologiques qui eurent lieu chez les Luthériens, et auxquelles se rattachent les noms d'Agricola, de Mélanchthon, de Flacius, de Major, d'Osiander, aucune ne fut d'une importance plus considérable que celle qui naquit de la conception théologique de ce dernier touchant la justification. Il enseignait que la justification consiste dans la somme totale de l'activité chrétienne, que la justice de Dieu, qu'il distinguait mal de sa sainteté, habite en la nature divine de Christ, mais est communiquée à sa nature humaine. Or, l'homme saisit dans le Christ corporel, incarné, cette justice de Dieu, et c'est là ce qui, suivant Osiander, constitue la foi. Christ habite en nous et il y habite essentiellement, de sorte que sa justice essentielle devient la nôtre ; nous ne sommes donc pas déclarés justes, mais rendus justes. Au fond, l'Eglise luthérienne accorde bien, par le dogme de l'*unio mystica*, qu'il y a quelque chose de fondé dans la conception d'Osiander, mais elle n'a jamais accepté cette initiative donnée à l'homme dans l'acquisition du salut ; le procès de

(1) *Freiheit eines Christenmenschen* : « Ist nun das nicht eine fröhliche Wirthschaft, da der reiche, edle, fromme Bräutigam J. C. das arme, verachtete, böse Hürlein zur Ehe nimmt » u. s. w. Werk. Bd. 27. S. 183. — Cf. *Com. in Gal. I*, 191 : « In ipsa fide Christus adest » et 197 : « Habet enim in corde præsentem inclusumque tenet ut annulus gemmam ».

la régénération doit, dans son principe, trouver l'homme passif. L'article de la Formule de Concorde par lequel il est déclaré faux *quod non Deus ipse sed dona Dei duntaxat in credentibus habitent*, ne va pas à l'encontre, car il suppose toujours que l'*inhabitatio Dei* suit l'*antecedentem fidei justitiam*. Comme le remarque Hofmann : « *unionem fidelium cum Christo aliam quidem esse moralem, quæ scilicet in apprehensione et applicatione meriti Christi consistit et hæc ordine præcedit justificationem; aliam vero physicæ analogam et hæc justificationem posse sequitur.* » (*Synopsis* p. 199). La question entre l'orthodoxie luthérienne et le mysticisme revient à ceci : quelle est celle de ces deux unions qui est la première ? Il y a là un point d'extrême importance pour la théologie morale. Les excès de l'anabaptisme, les erreurs de Sébastien Franck, de Schwenkfeld, ont pu influencer sur la position que prit l'Eglise luthérienne vis-à-vis du mysticisme, mais en tout cas le problème se posait de lui-même. Nous entreprenons à présent la revue rapide de la mystique protestante luthérienne au sein et en dehors de l'Eglise.

Joh. Arndt (1) (1550-1621) avait dès sa jeunesse, au cours d'une maladie, appris à connaître Bernard, Tauler et Th. A Kempis, sans manifester d'ailleurs aucune hostilité envers l'Eglise luthérienne. La trace de ces lectures mystiques paraît manifeste dans le « Vrai christianisme. » Le premier livre de cet ouvrage, qui en compte quatre, parut en 1605 et souleva aussitôt des oppositions; les prédicateurs et les confesseurs mettaient en garde contre lui et désignaient son auteur comme un enthousiaste, un syner-

(1) Le principal ouvrage de Arndt est : *Das wahre Christentum*; on cite encore entre autres : *Paradiesgärtlein vol chr. Tugenden* (1612); *Postille über die Sonn —, u. Festtagsevangelien* (1615); *Auslegung des Psalters* (1617); *Kurze Wiederholung und Verantwortung d. Lehre v. wahr. Christentum* (1620).

giste. L'opposition devint violente, quand, par suite de l'apparition du troisième livre, la parenté avec les idées de Weigel (1) devint évidente; Arndt avait inséré avec de légères modifications, dans ce troisième livre, douze chapitres d'un ouvrage de Weigel. A la conception luthérienne, maintenue d'une façon générale, étaient mêlées des pensées d'un mysticisme panthéiste qui n'étaient guère que des images, mais ouvraient la porte aux pires perversions de la doctrine. Luc. Osiander de Tubingue appela ce livre « un livre de l'Enfer » et Joh. Gerhard, le fils spirituel de l'auteur, qui l'avait d'abord approuvé sans le disculper au point de vue de la doctrine, y mit plus de réserve encore. Plusieurs jugements favorables vinrent cependant de divers côtés et Quenstedt lui-même, une des colonnes de l'orthodoxie, approuva tout en signalant « quelques phrases un peu dures »; Baier étudia ce livre dans son cours à Iena et Buddeus l'appréciait. Spener plaçait Arndt à côté de Luther, ce qui ne constitue pas une preuve de la justesse de son jugement. Ces approbations, quoique mitigées par des réserves, prouvent cependant que le livre pouvait être interprété dans un sens conforme à la dogmatique luthérienne, et de fait Arndt affirme son orthodoxie à diverses reprises; au commencement du deuxième livre par exemple, il confesse le dogme capital de la justification luthérienne. Toutefois la dogmatique s'efface devant la vive description de la vie interne de la foi et de la communion de l'âme avec Christ son fiancé; Arndt se défend de l'« Enthusiasterei » dont on l'accusait, mais il fait consister toute la noblesse de l'âme humaine dans son aptitude à s'unir à Dieu, à se « fondre » avec lui. Cette union s'opère par la négation de l'amour des créatures,

(1) Prédicateur mystique enthousiaste (1533-1588) dont les idées prirent de l'extension après sa mort et que les Luthériens désignèrent comme le *coryphæus fanaticorum*.

car plus l'homme se retire de la créature et plus Dieu entre en lui et le pénètre; cela doit s'entendre certainement de l'amour pécheur du monde, mais souvent il y a apparence que c'est l'amour de la créature en soi, en tant qu'il s'adresse à un être distinct, fini, borné, qui est condamné. L'âme de l'homme, dit-il, est placée entre le temps et l'éternité; si elle se tourne vers le temps (ce qui passe) elle oublie l'éternité et tout ce qui regarde Dieu lui devient étranger. La conséquence c'est la vie monastique, de renoncement et de négation, substituée au joyeux accomplissement de la mission dans le monde; la vertu devient une pure passivité qui laisse Dieu agir en nous. Les biens terrestres sont une occasion de tentation et de chute; il en est de même de tous les dons, de toutes les aptitudes, et le chrétien doit y renoncer pour s'enfermer en lui-même et attendre ce que Dieu voudra faire de lui. Ce livre n'était pas hostile à la conception luthérienne, du moins dans la pensée de son auteur, mais il faut quelque bonne volonté pour l'interpréter dans toutes ses parties d'une manière favorable à cette doctrine. Cette bonne volonté existait dans les âmes et le livre fut à son époque une source de consolations et de bénédictions; il devait même pendant longtemps et jusqu'à nos jours, dit Luthardt qui ne saurait être suspecté d'une tendresse exagérée, exercer une heureuse influence, et ce fut après l'*Imitation*, le livre d'édification qui se répandit le plus.

Les *Meditationes sacræ* de Joh. Gerhard (1582-1637) parurent en 1606, un an après le livre du « Vrai Christianisme ». L'auteur déclare avoir marché « sur les traces d'Augustin, de Bernard, d'Anselme, de Tauler et autres théologiens de même tendance », enfermant leurs paroles dans son petit livre et les y incorporant. Il s'agit ici également de Christ, le fiancé de l'âme, et de l'union intérieure qui doit nous unir à lui; le chrétien doit « suivre » et

« imiter » Jésus. L'auteur, plus prudent que Arndt, prit soin de ne pas se mettre en désaccord avec la théorie orthodoxe, et il y réussit. En effet, il n'est pas contraire à cette théorie de poser comme principe générateur des actes, le principe que Dieu est le souverain Bien, d'où résulte nécessairement une certaine opposition au monde ; mais il arrive alors, et c'est le cas pour Gerhard, que si l'on accentue trop fortement cet amour exclusif pour Dieu, qui a pour corollaire la négation et la condamnation du monde, la doctrine de la justification et la joyeuse assurance que le chrétien acquiert de son salut se trouvent en quelque sorte éclipsées. Gerhard en eut le sentiment et il essaya dans un ouvrage postérieur beaucoup plus étendu (*Schola pietatis*) d'être parfaitement correct vis-à-vis de la doctrine luthérienne, sans y réussir, d'ailleurs tout à fait ; cet ouvrage (5 vol. Iéna 1623) n'eut d'ailleurs pas le succès des Méditations, bien que Spener déclare, avec sa sûreté ordinaire de jugement, une fois qu'il ne l'intéressa pas beaucoup (*me nunquam valde affecit*) et une autre fois qu'il l'intéressa vivement (*Scholam pietatis ideo amo, quod et incitamenta ad pietatem et pietatis verum modum ordine justo et spiritus sancti stillo instillat lectori*).

Nous retrouvons le même amour d'une âme passionnée pour son « divin Fiancé », amour exprimé en des images fortes et accumulées, dans certains passages de l'*Exercitium pietatis* (1629) du même auteur ; l'ensemble porte cependant le caractère d'une saine piété.

Le mysticisme a pris une large place dans l'hymnologie de l'Eglise luthérienne ; parmi ceux qui se sont fait un nom dans ce domaine de la mystique, il faut citer Philippe Nicolai (1556-1608), un violent adversaire des Réformés, dont les cantiques sont pleins d'un ardent amour pour le ciel et ses gloires, amour exprimé dans le langage ordinaire du mysticisme.

Le *Freudenspiegel des ewigen Lebens* (1599) offre le même caractère. Il faut encore citer Joh. Franck (1618-1677), Joh. Heermann (1585-1647), Paul Gerhardt (1607-1676). Les chants dits de Jésus, les chants de la sainte Cène aidaient à cette transformation, dans le sens mystique, personnel et subjectif, de la piété plus objective du siècle précédent. Aussi sont-ils nombreux dans l'Eglise luthérienne, beaucoup plus nombreux que dans l'Eglise réformée, ces chants d'allure mystique, où le « moi » remplace le « nous » des anciens cantiques de la communauté et chante les sentiments qui l'animent vis-à-vis de Jésus.

III

Les mystiques dont il a été question jusqu'ici ne doivent pas être considérés comme hostiles à l'Eglise et à son enseignement. Sans doute le Vrai Christianisme de Arndt par exemple a parfois et même souvent rencontré ses plus fervents admirateurs parmi des adversaires de l'institution ecclésiastique, et c'est peut-être ce qui a rendu le livre suspect à des hommes comme Osiander ; toutefois ces écrits d'un mysticisme modéré ne vont pas au-delà des descriptions permises, même au point de vue de la stricte orthodoxie, du commerce intime de l'âme avec Dieu et avec Jésus, et l'Eglise luthérienne ne saurait condamner cette expression de sentiments qu'elle a fait siens dans le dogme de l'*unio mystica*. Il ne s'agit donc en cette affaire que de plus ou de moins, et nous devons fixer autant que

possible la limite du mysticisme admis et consacré par ce dogme.

Un certain nombre de passages — par exemple Jean **14**, 23, et surtout Paul: Coloss. **1**, 27; II Cor. **13**, 15; Gal. **2**, 20; II Cor. **5**, 15; Rom. **13**, 14; Gal. **3**, 27; Eph. **5**, 30; **3**, 16 sqq.; Gal. **4**, 19; I Cor. **6**, 15-17; II Pier. **1**, 4. — représentent le rapport de Dieu à l'homme après la justification, comme une habitation de Dieu ou de Christ en l'homme. On serait infidèle à la pensée évangélique si l'on ne voulait voir dans cette expression qu'une image exagérée, et qui doit signifier qu'une force issue de Christ pénètre le cœur du chrétien régénéré, agit en lui et le fait agir. La pensée de Paul dépasse cette conception morale; l'apôtre conçoit cette habitation de Christ en nous comme une présence personnelle, essentielle et à la vérité dans le rapport organique suivant: Christ est la tête, l'Eglise est le corps, et nous sommes les membres. Il y a dans cette conception paulinienne un sens profond de la solidarité qui unit les chrétiens, et elle est par elle-même la condamnation du subjectivisme mystique qui enseigne au chrétien de chercher son salut en Dieu, sans s'inquiéter de ses frères. On comprend, d'après cette première image, celle du cep et des sarments, et aussi celle qui nous représente Christ planté en nous, y germant, y grandissant et y atteignant sa pleine croissance. Rien ne saurait, dans le fondement évangélique de l'union mystique, autoriser le chrétien à s'abstraire de l'Eglise de Christ; elle est l'instrument de l'action de Christ en l'homme, ou plus conformément à l'image, le corps par lequel les membres sont alimentés et nourris. L'union mystique de Christ et du fidèle doit aussi se garder d'une seconde erreur également dangereuse; dire que Dieu ou Jésus habite en nous et y agit ne signifie pas qu'il se met à la place de notre moi absorbé ou supprimé. Rien dans les évangiles et les épîtres

n'autorise une semblable interprétation ; le mysticisme tombe dans l'erreur en l'acceptant. L'habitation de Christ en nous ne produit pas entre notre personne et la sienne une *unio personalis* ; après, comme avant l'union, il y a deux personnes et non une seule. L'union qui s'opère ne saurait être comprise par l'intelligence ; elle est un acte d'amour et c'est ainsi qu'il faut interpréter l'image mystique de Jésus et de l'âme comparés au fiancé et à la fiancée. Il n'y a là qu'une image qui ne saurait rendre compréhensible un mystère que l'intelligence est impuissante à percer ; on ne peut d'ailleurs, comme le fait le mysticisme, s'autoriser de cette image pour proclamer l'inutilité de l'Eglise, car l'apôtre applique la même image au rapport de Christ et de l'Eglise et ce n'est que dans cette dernière que l'âme peut s'unir à Christ comme à son fiancé.

La *Confessio Augustana* et l'*Apologie* ne connaissent pas ce dogme, mais il se trouve dans la *Formule de Concorde* (1577) qui est elle-même postérieure à la dispute soulevée par Osiander (1549-1552) ; auparavant les idées afférentes à ce dogme étaient traitées au chapitre de la *communicatio idiomatum* dans la discussion sur les deux natures de Christ.

IV

Il y a une mystique plus aventureuse qui dépasse le dogme de l'union mystique et se montre hostile à l'Eglise. Le type de cette mystique est emprunté de la philosophie gnostique ; il embrasse le principe universel des êtres dans un vaste système spéculatif pour lequel la vérité évangé-

lique devient une pure hypothèse. Le représentant le plus remarquable de la mystique spéculative fut le cordonnier Jacques Böhme, qu'on a surnommé *philosophus teutonicus*, et dont l'influence a été assez puissante pour inspirer un penseur comme Schelling.

Böhme (1575-1624) manquait d'instruction et ne connaissait guère que la Bible et les écrits de Weigel ; c'était un voyant et un prophète dont la pensée se mouvait, obscure et quelquefois comme incompréhensible à elle-même, dans la traditionnelle conception luthérienne. Les choses visibles recèlent un grand mystère qu'il se propose de pénétrer ; il y parvient dans trois révélations successives qui lui montrent en Dieu le « centre intime de la mystérieuse nature » et le font « pénétrer d'un coup d'œil rapide jusqu'au cœur des créatures. » A la demande de ses amis il expose ce qu'il a vu dans un écrit (*Aurora*) qui lui attire les foudres de son pasteur et le rend pour la fin de ses jours suspect à l'orthodoxie. Pour connaître la nature des choses, enseigne-t-il, il faut demander à Dieu son Saint-Esprit qui se trouve aussi bien répandu dans la nature qu'enfermé en lui-même ; avec l'assistance de cet Esprit, Böhme pénètre jusque dans le « corps de Dieu qui est la nature » et jusque dans l'essence de la Sainte Trinité.

Ce que découvre au fond des choses le théosophe de Gœrlitz, c'est une dualité constante qu'il exprime en un très grand nombre d'antithèses à la façon des gnostiques. Tout ce qui vit renferme ce dualisme ; là où il n'existe point règne la mort. La dualité existe donc dans tous les êtres vivants, dans les anges et en Dieu même, essence de tous les êtres. Au commencement — et nous apercevons ici très nettement la pensée gnostique — règne l'unité en laquelle la Lumière n'est pas séparée des ténèbres, l'Esprit de la nature, et en laquelle la volonté est sans objet ni conscience d'elle-même (*der ungründliche Wille*). La dualité,

c'est Dieu et le Fils; sans le Fils Dieu est le Dieu mort, volonté sans objet ni stimulant, essence muette sans intelligence et sans vie, centre sans circonférence, lumière sans clarté, etc. Dieu Père et Fils est le Dieu vivant, Esprit absolu et concret, Etre complet; le Fils est l'infini concentré en lui-même, le « corps de Dieu, » etc. (der fassliche Wille) (1). Christ le Sauveur est donc aussi une puissance de la nature et le procès du salut devient un procès naturel; l'homme acquiert le salut, non pas par le Verbe incarné et par la foi, mais par le Verbe éternel et essentiel que la foi doit pénétrer. La vérité éternelle se révèle à nous intérieurement et non historiquement, de sorte qu'un païen, un Turc peuvent sans la connaissance de la vérité révélée parvenir jusqu'à la miséricorde de Dieu. Il résulte de cette substitution que la révélation et tous les instruments de la grâce n'ont plus guère de signification; le chrétien reçoit sa nourriture du Verbe essentiel de Dieu.

Les hommes sont divisés en deux partis, eu égard au dualisme qui règne dans toute l'économie du salut; les uns sont des enfants éloignés du Christ (Distelkinder), et les autres des enfants proches de Christ. Toutefois, Christ n'est pas absolument étranger aux premiers; cependant ils s'éloigneront de lui, non en vertu d'un développement moral, libre, mais par une sorte de développement naturel sur lequel leur volonté n'a pas de prise. Il y a des enfants de lumière et des enfants de ténèbres, sans que ni les uns ni les autres soient responsables d'appartenir à la première ou à la seconde catégorie.

L'idéal moral que peut proposer une semblable conception ne peut être que celui de l'apathie, du désintéressement complet de l'âme vis-à-vis de toutes choses. Lorsque l'âme est au fond de l'abîme, qu'elle ne voit plus rien, que

(1) Voy. Alf. Weber, *Hist. de la phil. europ.*

toute volonté propre est morte en elle et que la volonté de Dieu surnage seule, alors l'amour de Dieu habite en elle ; quand il n'y a plus rien là où était la volonté propre, l'amour de Dieu reste seul agissant. Cette pente est dangereuse et le mysticisme la descend fatalement ; c'est ce qui arrive à Boehme. Il répète avec le protestantisme que Dieu a ordonné ici-bas les vocations diverses, que chacun dans sa vocation doit travailler au bien de son prochain, mais il entend cela de « l'homme animal » ; « l'homme intérieur et divin » n'a pas à s'occuper de ce monde. Tout système que gouverne un dualisme irréductible ne saurait faire à la morale sa place. Quelques citations que nous empruntons à Luthardt illustreront ce qui précède :

Un vrai chrétien ne dit pas : ceci est mon champ, ma maison, mais il dit avec tout son cœur et par l'effet d'une nouvelle, bonne et chrétienne volonté : tout appartient à mon Dieu et à ses enfants ; il m'a établi comme directeur et intendant, etc. ; je dois me servir de ces biens pour moi et ses enfants, notamment pour ceux qui sont dans le besoin. Tous les états sont voulus et ordonnés de Dieu ; chacun administre le miracle de Dieu, etc ; Dieu prend plaisir à tout ce qui n'est ni faux ni contraire à l'amour de Dieu et des hommes, et si quelqu'un pour le plaisir de son frère jetait des pierres dans la mer, ce serait aussi agréable à Dieu qu'un prédicateur dans sa chaire. Dieu a-t-il besoin du travail ? — Si les frères de Joseph avaient dit à Pharaon : tes serviteurs sont depuis leur jeunesse des pâtres, la société du monde pourrait dans ce miroir voir ce qu'elle est, avec ses hautes fonctions et dignités, depuis l'empereur jusqu'au mendiant. Chacun n'est qu'un pâtre qui administre l'homme animal ; il garde une troupe d'animaux, les gouverne et en prend soin ; il est à son tour gardé et entretenu par eux. Le chasseur et la bête sont devant Dieu l'un comme l'autre, et parce qu'il

né pourrait pas en être autrement, Dieu tient cela pour un ordre naturel (1).

La modération très relative de Bœhme vis-à-vis de la conception traditionnelle luthérienne disparaît chez ses fanatiques partisans et ses successeurs ; l'éthique mystique devient avec eux nettement hostile à tout l'ordre civil existant aussi bien qu'à l'institution ecclésiastique. Parmi ces exaltés que Bœhme lui-même désavouait on cite Esaïe Stiefel mort en 1627 et son neveu Ezechiel Meth mort en 1640 ; ici le mysticisme se rapproche des spéculations théosophiques d'un Schwenkfeld jusqu'à se confondre avec elles. Christ seul est la Parole vivante, la Parole écrite et les sacrements ne sont qu'une vaine magie, les régénérés accomplissent toute la Loi et l'Eglise n'est pas autre chose que la communauté des régénérés ; dès ici-bas ils possèdent la vie bienheureuse que Christ a promise et ils ramènent Christ sur la terre.

Quirinus Kuhlmann, élève de Joh. Rothe, le prophète d'Altona surnommé *tertius Johannes, præcursor Christi*, vit Dieu lui apparaître, à l'âge de 18 ans ; méprisant dès lors toute sagesse humaine, il ne chercha la vérité qu'en Bœhme. Il se considérait comme un saint, un élu et partit pour la Turquie, puis passa en Russie pour y établir la nouvelle alliance et périt sur le bûcher (1689).

Georges Gichtel, mort en 1710, est un visionnaire ; ravi au troisième ciel, il y fut inondé de lumière, s'y unit complètement à Dieu et s'offrit corps et âme en sacrifice au Sauveur pour sauver les âmes de tous les hommes. Chez lui

(1) Les principaux ouvrages de Bœhme, tous en allemand, sont : *Description des trois principes de l'essence divine*. — *De la triple vie de l'homme*. — *De l'incarnation, des souffrances, de la mort et de la résurrection du Christ*. — *Du mystère divin et terrestre*. — *De la pénitence*. — *De la régénération*. — *De l'élection*. — *Mysterium magnum*. — *Aurora*, déjà signalé, etc. Editions d'Amsterdam (1675-1682-1730), de Leipzig (1831 et années suivantes en 7 vol) ;

les visions et les révélations tiennent lieu de la communauté ecclésiastique, des sacrements et de l'Ecriture ; toute activité extérieure nuit à l'homme intérieur : gagner son pain en travaillant, se marier, ce sont là choses indignes d'un saint. Un vrai chrétien doit vivre par la foi, sans travail, et le mariage corporel est un empêchement au mariage spirituel avec la céleste sagesse. La sanctification c'est la naissance de l'Un-Triple dans le cœur de l'homme et la justification dépend de cette naissance. L'imitation de la vie et de la passion de Christ dans la prêtrise de Melchisédech, à laquelle Gichtel se croyait appelé, doit aller jusqu'à faire de cette prêtrise un moyen de rédemption pour les autres. Il eut de zélés partisans qui s'appelaient les « Frères des anges. »

Christian Hoburg de Lunebourg, mort en 1675, avait, sous l'action de la « Médecine céleste » de Schwenkfeld, oublié toutes les choses du monde et terminé sa vie dans les pleurs, les soupirs et la pénitence.

Joh. Tennhart (1661-1720) se proposa la réforme de l'Eglise au nom de prétendues réclamations du Saint-Esprit qui auraient retenti dans son âme ; le premier point de cette réforme c'est la suppression des sacrements, de la prédication, etc. En fait la prétendue réforme tourne au légalisme.

Gottfried Arnold (1666-1714) est un historien de la théologie mystique catholique et réformée ; il l'oppose à la théologie, par lui fort dédaignée, « du pur savoir ». Ses principaux ouvrages sont : *Unparteiischen Kirchen— und Ketzerhistorie* (1699 et 1700) ; *Die erste Liebe, d. i. wahre Abbildung der ersten Christen* (1696, 5^{te} Aufl. 1727) ; *Historie und Beschreibung der mystischen Theologie oder geheimen Gottesgelahrtheit, wie auch der alten und neuen mysticorum.* (Francf. 1703). — La théologie mystique est l'union essentielle, la communion avec Dieu le

souverain Bien, par la triple voie de la purification, de l'illumination et de la réunion, ou en langage mystique par le baiser des pieds, des mains, de la bouche, ou encore par les trois degrés de la servante, de la fille, de la fiancée. Et ainsi le chrétien devient Dieu, c'est-à-dire est déifié, car Dieu communique surnaturellement son essence au chrétien. Il résulte de cette conception que la vie spirituelle est en ce monde quelque chose de caché qui n'a rien à voir avec les œuvres de ce monde, et dont l'idéal est au fond la contemplation monacale.

L'issue de cette mystique fut, chez quelques-uns de ses représentants, l'illuminisme et la rupture avec la vie réelle; pour la plupart le mysticisme aboutit au rationalisme moral. Du moment en effet que la foi perd son importance et que la volonté du chrétien seule retient quelque valeur, qu'importe la doctrine? La doctrine est sans valeur, indifférente; il suffit donc que le chrétien soit assuré de sa bonne volonté et que l'amour accompagne les manifestations de cette volonté. C'est là tout l'enseignement moral du rationalisme.

V

L'Eglise de la nouvelle Jérusalem, dont Swedenborg a été le fondateur et le prophète, aboutit aussi à la conception d'un christianisme rationnel surchargé, il est vrai, des vues les plus mystérieuses sur la nature du monde. Swedenborg mérite à ce titre une place à part dans l'histoire du mysticisme. Tandis en effet, que les autres mystiques ne s'occupent guère de la dogmatique, celle-ci tient dans ses

écrits la place la plus grande. Mécontent des doctrines ecclésiastiques et surtout de la doctrine protestante, il a réformé, à son tour, avec une hardiesse qui n'a d'égale que son ignorance de l'histoire ecclésiastique. Nous ne saurions entrer dans l'exposition des vues de Swedenborg touchant les divers dogmes ; c'est une science théologique singulière que celle de cet esprit cultivé, formé à l'école des sciences exactes, et qui n'apporte pour preuve de ses vues que des entretiens particuliers avec les anges. Il nous suffira de caractériser la tendance mystique et la signification morale de sa doctrine.

E. Swedenborg (1688-1772) fut transporté dans le ciel et y reçut de la bouche même de Dieu et de ses anges des instructions sur l'essence de Dieu, la provenance du monde, la signification des révélations divines, l'accomplissement de l'Eglise, la nature du ciel et de l'enfer, ainsi que sur beaucoup d'autres points. On trouve la somme de ces instructions dans ses divers ouvrages écrits en latin et dont les deux principaux sont les *Arcana cœlestia* (Lond. 1749 sqq. en 7 tomes, 4^e éd. Tafel. Tub. 1833 sqq. en 5 tomes) et la *Vera christiana religio complec. univ. Theol. nov. Eccl.* (Amst. 1771 en 2 tomes). Swedenborg se propose le rétablissement du christianisme primitif et se considère comme un envoyé de Dieu au même titre qu'un Luther ; sa conviction est qu'il inaugurera une nouvelle et impérissable transformation de l'histoire ecclésiastique. C'est en lui que doit s'accomplir la seconde venue du Seigneur, non pas qu'il se considérât lui-même comme une seconde incarnation de la divinité, car il enseigne qu'il n'y aura plus d'incarnation, mais parce qu'en lui cette seconde venue se réalisera par l'établissement de la vérité victorieuse qu'il apporte et par l'amour entre les hommes. Le commencement de ce règne nouveau sur la terre a lieu le 19 juin 1770 ; c'est le jour où fut terminée la *Vera christiana*

religio. Dès que les derniers mots en furent écrits, Jésus envoya ses douze apôtres dans le monde céleste des esprits, pour leur annoncer que dorénavant c'est lui qui règne et que son règne n'aura pas de fin, comme il est annoncé dans Daniel **7**, 13. 14 et Apoc. **11**, 15.

La signification pratique de la doctrine swedenborgienne, qui seule nous intéresse directement, est la négation du dogme protestant de la justification et de toutes les conséquences qu'il comporte au point de vue de la morale. Swedenborg tient ce dogme pour dommageable à tout christianisme pratique et nuisible aux bonnes mœurs ; faire cette démonstration a été le but principal de notre théosophe, et c'est toujours vers lui que convergent tous ses efforts, bien que parfois il paraisse en viser un autre. Des anges lui ont appris — et nous saisissons ainsi sur le vil la manière de l'auteur — que ce n'est pas la foi seule, mais la foi avec l'amour, qui justifie et rend bienheureux. Swedenborg assista donc à l'entretien de certains anges avec plusieurs protestants qui avaient quitté la terre, et, comme ceux-ci répondaient à toutes les questions que la foi tenait pour eux la place de toutes les autres choses, il leur fut finalement répondu : vous ressemblez à un artiste qui ne saurait tirer qu'un son unique de son instrument, et ils furent déclarés indignes de la société des esprits supérieurs. Il fut demandé à d'autres qui avaient aussi quitté ce monde : qu'est-ce que croire ? Reconnaître, dirent-ils, ce qu'enseigne la Parole. — Qu'est-ce que l'amour ? Faire ce qu'enseigne la Parole. — Avez-vous cru seulement ce que vous avez lu dans la Parole, ou avez-vous aussi agi d'après elle ? Nous avons aussi agi. — Mes amis, venez avec nous et habitez au milieu de nous. Lorsque Swedenborg arriva dans le royaume de l'au-delà, Luther était dans une sorte de purgatoire ; à son arrivée dans ce royaume, Luther s'était trouvé dans un endroit qui

ressemblait à Wittemberg et y avait rassemblé tous ses partisans avec la plus grande satisfaction, à mesure qu'ils arrivaient, les faisant asseoir d'autant plus près de lui qu'ils avaient défendu son enseignement avec plus de zèle. Il leur exposait la doctrine de la foi qui seule peut rendre bienheureux, quand soudain il apprit qu'elle était radicalement fausse; il fut troublé, mais pendant longtemps il refusa de confesser son erreur. Il finit cependant par s'incliner et Swedenborg apprit d'un ange que Luther paraissait devoir corriger son enseignement. En effet, continue Swedenborg, avant le commencement de la Réformation Luther était membre d'une Eglise qui place l'amour plus haut que la foi, et il s'était tellement imprégné de cette vérité que, quoi qu'il ait pu faire par la suite, c'est cette vérité qui a déterminé toute sa vie intérieure et lui a permis de donner de l'amour un si excellent enseignement, malgré son opposition à l'Eglise catholique. Le dogme de la foi justificative est plutôt une forme extérieure de la doctrine de Luther, mais ses disciples s'endurcirent dans cet enseignement. Swedenborg nous raconte alors que Mélanchthon n'est pas un habitant du ciel; pour qu'il y puisse pénétrer, il doit abandonner son erreur; notre auteur le vit très occupé à terminer un livre, sans qu'il y pût jamais arriver. Mélanchthon écrivait toujours: la foi seule procure le salut, mais ces mots s'effaçaient toujours, parce qu'ils ne sont pas vrais et que dans le royaume de l'au-delà nulle erreur ne peut subsister. Tous les efforts pour ramener ce Réformateur à la vérité avaient échoué jusqu'alors; il essayait parfois d'écrire que c'est la foi avec l'amour qui justifie, mais comme cette vérité ne provenait pas de son cœur, et qu'elle était seulement apprise, cela n'avait aucun succès. Il n'y a donc aucune raison pour croire qu'il sorte jamais de cette triste situation. Le sort de Calvin est pire encore, car il fut toujours,

dit Swedenborg, un homme charnel, et en plus de la justification luthérienne, il enseigna le dogme de la prédestination ; notre auteur le vit tomber dans une fosse remplie des plus abominables esprits.

La condamnation est donc radicale ; Swedenborg, en rejetant le principe fondamental de la conception protestante, est amené à rejeter la conception tout entière. Les anges lui ont encore enseigné que cette conception repose tout entière sur le dogme de la Trinité, et il s'attache à le ruiner. La justification par la foi repose en effet sur le dogme de la Trinité de la manière suivante : dès que l'on stipule qu'il y a trois personnes en la Trinité, il faut assigner à chacune d'elles une attribution propre ; dès lors la première est la personne offensée par l'humanité et la seconde celle qui réconcilie Dieu le Père avec l'humanité. Mais on admet ainsi la nécessité pour le Père de pardonner, sans égard à la dignité morale du coupable, pour la seule foi que ce coupable aura dans les mérites du Fils.

Or, les anges ont appris à Swedenborg que le dogme de trois personnes divines est faux, parce qu'il est impossible de le formuler et parce que si quelqu'un s'approche d'eux dans l'intention de le faire, il est forcé de s'éloigner. S'il arrive même à le formuler en leur présence, il est immédiatement métamorphosé en une masse inerte, d'apparence humaine, en laquelle Satan habite et par la bouche artificielle de laquelle il s'exprime.

Après le dogme de la Trinité, Swedenborg rejette le dogme protestant, tant luthérien que calviniste, du péché originel et pose en principe la liberté de l'homme. Enfin, notre auteur condamne également le dogme de la mort expiatoire et de la satisfaction viciaire de Christ, qu'il considère avec les deux précédents comme le support de la justification par la foi.

Nous n'avons pas à rechercher si Swedenborg est dans

le vrai en faisant reposer le dogme de la justification par la foi sur les trois dogmes précités de la Trinité, du péché originel et de la satisfaction vicairé ; nous n'avons pas davantage à rechercher ce qu'il reste de la conception dogmatique chrétienne une fois que ces trois dogmes sont ruinés ; il nous suffit de constater que l'entreprise de Swedenborg est bien dirigée contre la conception protestante de la foi. C'est ce qui nous autorise à la faire figurer dans la revue des formes religieuses hostiles à la morale protestante, à côté du piétisme et du mysticisme.

CHAPITRE VIII

Décadence de la morale protestante. — La morale naturelle ; le rationalisme. — Réaction de la morale protestante traditionnelle. — Conclusion.

Le mysticisme et le piétisme, d'une part, le rationalisme, de l'autre, constituent les deux déviations principales de la morale protestante. Nous avons parlé de la première de ces déviations ; il nous reste à présent à caractériser la seconde.

Nous avons vu que la morale luthérienne avait essayé, dès les premiers jours avec Mélanchthon, de concilier l'enseignement du christianisme avec celui de la morale antique. Cette tentative eut lieu sous deux formes différentes ; d'un côté on commenta Aristote et l'on considéra ce genre d'étude comme une préparation à l'étude de la morale chrétienne, de l'autre on fit entrer dans cette dernière, sous le titre de la conscience ou des lois naturelles de la morale, tout le contenu essentiel de la morale antique. La méthode fut imitée presque servilement de la méthode de la morale aristotélicienne ; on en modifia seulement l'or-

donnance afin d'introduire le fait chrétien dans le cadre de la morale philosophique.

La morale protestante avait hérité du moyen-âge la conception d'une loi naturelle qu'elle envisageait comme le témoignage de Dieu dans le cœur de l'homme, une sorte de révélation universelle antérieure à toutes les révélations historiques connues ; seulement, elle n'avait pas poussé cette conception jusqu'à son extrême rigueur logique, et de fait s'était contentée d'assimiler cette loi morale naturelle à la loi morale du Décalogue. Sous l'action du grand développement des idées nouvelles, qui firent de la Renaissance une époque nouvelle de l'esprit humain, et principalement des idées philosophiques qui allaient bientôt ouvrir de nouveaux horizons, la loi morale naturelle devint au XVII^e siècle indépendante de toute relation historique et fut abstraitement posée et envisagée comme quelque chose d'assez vague à la vérité, mais dont la consistance grandit par le fait des déterminations qu'elle reçut de l'état social.

I

Hugo Grotius (1583-1645) est considéré comme le fondateur de cette discipline nouvelle du droit naturel ; quelques essais de Nic. Hemming (*De lege naturæ* 1562), de Bénédict Winkler (*Principiorum juris lib. V.* 1615) et de quelques autres ont été relégués dans l'oubli par l'œuvre magistrale de Grotius (*De jure belli et pacis lib. III.* 1625). Quelques mots suffiront pour montrer la nature des questions examinées et l'esprit qui anime cet ouvrage.

L'auteur se demande si la guerre peut être juste et à quelles conditions elle peut l'être ; il est ainsi conduit à examiner la nature du juste et à définir le concept du droit en dehors de toute notion révélée, en n'admettant comme terme de comparaison que l'homme naturel. On pourrait demander à Grotius comment il arrive à savoir quel est l'état naturel de l'homme ; c'est sans doute le vice capital de la morale dite naturelle qu'elle est obligée d'admettre arbitrairement un prétendu état de nature qu'elle ne peut pas prouver, car tous les états de société supposent un développement historique dans lequel la religion est entrée comme facteur. Pour que cette morale puisse se fonder il faut donc admettre, et c'est ce que fait Grotius, un *jus naturæ* qui est le principe régulateur de tous les droits positifs et de tous les principes moraux, quelque chose de semblable aux $\pi\rho\omega\tau\alpha\ \tau\eta\varsigma\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma$ des Stoïciens et qui ne peut pas non plus être démontré. En tant que Dieu est l'auteur de l'humaine nature ce *jus naturæ* est aussi un *jus divinum*, mais distinct toutefois de tout droit divin spécial fondé sur une révélation historique. Ce *jus naturæ* ou *divinum* se distingue du *jus civile* ou *voluntarium*, comme le *jus gentium naturale* du *jus gentium voluntarium*. Ce qui distingue avantagement Grotius de Rousseau et des philosophes partisans du contrat social, c'est qu'il admet que l'homme, doué de la raison et du langage, est appelé par le droit naturel à vivre dans l'état de société ; le droit naturel doit donc être déterminé non par rapport à l'homme isolé, mais par rapport à l'homme social. Le juste et l'injuste dans le droit de nature doivent être déterminés d'après leur accord ou leur désaccord avec l'état rationnel de la société humaine.

A côté de Grotius nous rappellerons seulement les noms de Hobbes, de Sam. v. Pufendorff, de Christian Thomasius. Les théories du premier ainsi que ses deux ouvrages

(*De cive* 1642. — *Leviathan s. de materia, forma, potestate civitatis ecclesiasticæ et civilis* 1651) sont très connues ; l'auteur aboutit à la négation de tout droit naturel. Pufendorff publia des *Elementa jurisprudentiæ universalis* (1660), un *De jure naturæ et gentium* (1672) et un *De officio hominis et civis* (1673) ; il pose comme Grotius l'état de société à la base du droit naturel et de la morale. Dieu a fondé l'état social par sa volonté, mais il y a une limite à tracer entre cette volonté qui fonde la société et la révélation chrétienne, et celle-ci doit être renfermée dans son domaine propre. La fixation de cette limite a donné lieu à de nombreuses discussions théologiques et la question ne peut pas recevoir de solution. Thomasius, élève d'Alberti l'adversaire de Pufendorff, accepta d'abord le principe de l'état social comme base du droit naturel ainsi que Pufendorff et Grotius ; plus tard il arriva à la conclusion que de ce droit naturel social il était impossible de déduire des devoirs de l'homme envers soi-même et envers Dieu ; il se convertit à l'individualisme que le piétisme avait mis à la mode. La conception d'une morale chrétienne spécifique avait été obscurcie, dès le commencement, au sein du protestantisme par la volonté et le dessein bien arrêtés de Mélanchthon de concilier la morale chrétienne avec l'humanisme. Cette orientation primitive de la morale luthérienne, à laquelle la réforme projetée par Calixt ne réussit pas à barrer la route, gagna peu à peu la morale réformée elle-même et nous avons vu qu'elle aboutit avec les Buddeus et les Pictet à une conception morale bâtarde dans laquelle s'amalgamaient tant bien que mal les deux notions de la révélation et de la loi naturelle. Vers la fin du XVII^e siècle la morale réformée, sauf dans la forme de la théologie ascétique qui est très imparfaite au point de vue de la science systématique du fait chrétien, n'a plus guère aucune indépendance ; elle a perdu son génie propre et se

meut dans un cercle d'idées confuses dans lequel l'on reconnaît cependant l'héritage appauvri et diminué de la vigoureuse pensée de Calvin. La morale luthérienne hésitante et incertaine à ses débuts n'a pas réussi à se frayer une voie propre, ainsi qu'en fait foi la succinte analyse que nous avons donnée de la conception morale de Buddeus. La morale dite naturelle dont nous venons de parler, ne contribuera pas peu à jeter les moralistes protestants dans l'incertitude ; ils y furent poussés et entraînés d'une manière plus irrémédiable encore par les idées philosophiques nouvelles qui, au XVII^e siècle avec Descartes et Leibnitz, conquièrent le gouvernement des esprits. Nous considérons comme connu dans ses grandes lignes ce vaste et grandiose mouvement d'idées et nous ne nous aventurerons pas dans l'exposition des systèmes de Descartes, de Spinoza et de Leibnitz ; nous supposons également connues les conséquences générales de ces systèmes dans le domaine des idées morales et nous nous proposons seulement une chose : montrer ce que devint la morale protestante en face de ces systèmes. A côté de la déviation piétiste et mystique, nous devons montrer la déviation philosophique de cette morale.

II

Christian Wolf (1679-1754) vulgarisa la philosophie de Leibnitz ; il devait par conséquent exposer dans sa forme populaire la morale du système, car ce sont les conséquences pratiques et morales des systèmes qui intéressent la masse des hommes. La morale de Wolf se trouve dans

ses deux ouvrages : *Vernünfftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen u. s. w.* et *Philosophia moralis*. Le premier de ces ouvrages parut en 1720 et eut rapidement plusieurs éditions ; la forme en était populaire et en harmonie avec le goût de l'époque ; la *Philosophia moralis* écrite en latin compte cinq gros volumes in-quarto qui commencèrent de paraître en 1750. Ce dernier ouvrage est plus scientifique ; ni l'un ni l'autre ne sont d'ailleurs comparables aux traités de la morale protestante, en ce sens que ceux-ci peuvent toujours se placer dans le cadre d'une histoire de la morale et contiennent une réfutation ou une explication des conceptions morales antérieures. Wolf dérive sa morale de sa métaphysique d'une façon toute abstraite et sans s'occuper du développement historique des doctrines morales.

Dans les *Vernünfftige Gedanken*, Wolf commence par poser et définir les concepts de nature, de raison, de vertu et de bonheur ; puis il traite de la conscience dont il distingue un grand nombre de formes. La conscience provient de la raison, car elle est un jugement sur la valeur morale de nos actes, jugement qui implique l'intelligence de la vérité ; l'auteur affirme donc le principat de l'intellect sur la volonté ; il l'affirme encore quand il traite de la manière selon laquelle l'homme peut ici-bas atteindre le souverain bien ou le bonheur. La loi de nature consiste à faire ce qui rend notre état plus parfait et à ne pas faire le contraire ; toutes les collisions de devoir doivent être résolues d'après ce principe et ainsi revient comme une triviale répétition le perpétuel exemple de l'« avantage ». Les devoirs envers Dieu sont moins l'effet d'une vertu particulière, bien que l'auteur nous dise qu'ils consistent dans une certaine disposition à tout faire en vue de l'honneur de Dieu, que d'une certaine exaltation de toutes les vertus. Un athée peut être vertueux, mais sa vertu est d'un degré

inférieur ; le bonheur qui provient de la direction de notre activité vers Dieu ajoute quelque chose à la vertu dont la nature est d'ailleurs invariable et indépendante de Dieu. L'amour de Dieu s'explique et se fonde ainsi qu'il suit : celui qui connaît les perfections divines ne peut avoir en elles que plaisir et contentement ; or, l'homme est tenu de connaître les perfections de Dieu (c'est là une perfection de l'intelligence) ; il doit donc aussi y prendre plaisir. Mais on aime celui en qui l'on prend plaisir ; donc nous devons aimer Dieu. L'utilitarisme ne saurait guère aller plus loin. L'intelligence, la règle et le commandement sont tout, et il n'est pas question d'indépendance vis-à-vis de la loi ou d'inclination naturelle de l'âme vers Dieu. L'exposition véritable des principes disparaît ensuite et fait place, dit Luthardt auquel nous empruntons ce résumé, à une casuistique de détails qui n'a que peu de rapport avec la nature intime de la science morale.

La *Philosophia moralis* traite dans la première partie : 1^o) de l'intellect considéré comme une force spéciale des vertus intellectuelles ; 2^o) de la *voluntas* et de la *noluntas*, de l'*appetitus sensitivus* et de l'*aversio sensitiva* ; 3^o) des vertus et des devoirs envers Dieu ; 4^o) des vertus et des devoirs envers nous-mêmes ; 5^o) des vertus et des devoirs envers les autres. Dans la préface qui est mise en tête de la première partie, Wolf expose la direction qui a présidé à l'élaboration de son œuvre philosophique. Il s'occupa d'abord du « droit éternel et immuable » ou droit de nature et en déduisit le droit général des gens. Du droit il passa à la philosophie morale, et à ces deux disciplines il essaya d'appliquer la méthode des mathématiques ; la théologie naturelle, la psychologie et la cosmologie sont traitées avec la même méthode d'apparente, mais illusoire rigueur. Les propositions se suivent toujours comme rangées en ordre de bataille ; chacune d'elles se termine par le coup décisif

d'un *ergo*, qui en réalité ne prouve rien, car elles reposent toutes sur des hypothèses arbitraires dont la philosophie critique a depuis lors montré la naïve vanité; mais ce vain appareil fit illusion au XVIII^e siècle.

La deuxième partie traite de la volonté et des passions, et les trois suivantes des devoirs envers Dieu, envers nous-mêmes et envers les autres, c'est-à-dire de l'éthique proprement dite. De la morale, qui enseigne le perfectionnement moral et le bonheur de l'individu, Wolf passe à la politique, en sorte que notre auteur, à l'encontre de Grotius et de Pufendorff, se révèle comme un individualiste déterminé et un partisan du contrat social; à la base de ce contrat, comme règle des relations, se trouve la loi morale naturelle. Wolf avait traité la question du droit naturel avant de publier son grand traité de morale, et il avait fait entrer la morale dans cette étude (*Jus naturæ*. Hall. 1740 sqq.)

Notre auteur n'est pas un adversaire de la révélation surnaturelle et il se défend d'apporter par sa philosophie un dommage quelconque à la théologie : « Nul ne doit
« craindre, dit-il dans la préface des *Vernünftige Gedan-*
« *ken*, que j'accorde trop à la nature et ne laisse rien à
« faire à la grâce. Mon enseignement doit bien plutôt
« servir à distinguer l'une de l'autre et à montrer parti-
« culièrement la supériorité que la grâce a sur la nature ;
« il sert donc de guide à la grâce ». Mais comme la rai-
son est la seule source à laquelle puise sa philosophie, et
comme d'ailleurs la clarté est la seule mesure de la vérité,
c'est à la raison à faire la preuve, en théologie comme
dans la philosophie; la différence n'est donc pas réelle
entre les deux et se réduit à une simple différence de
degré. La religion naturelle, la théologie et la morale
naturelles remplacent la révélation; l'existence de Dieu et
l'immortalité de l'âme restent sans doute des vérités de la

religion naturelle, mais la morale n'est plus fondée sur la certitude immédiate que l'homme possède de Dieu et repose tout entière sur la raison, qui est à la fois le *principium cognoscendi* des facultés logiques de la pensée et le régulateur de la volonté et des actes. La volonté et l'acte acquièrent ainsi une valeur indépendante et sont bons ou mauvais en eux-mêmes et non par suite du commandement ou de la défense d'un supérieur qui ordonne ; la morale est donc conçue essentiellement comme rationnelle. La raison est le principe bon à toutes fins et dont Wolf tire tout ce qu'il veut ; en morale la raison produit la vertu et la volonté libre. La morale a pour fin le bonheur par la voie du perfectionnement de soi-même et le bonheur c'est la jouissance de la perfection ; celle-ci à son tour est l'harmonie de l'être moral avec l'obligation naturelle opérée par la volonté libre. A la connaissance rationnelle, qui est pour le philosophe le seul motif de l'acte moral, le chrétien peut ajouter des motifs tirés de sa croyance religieuse, et Wolf reconnaît que des motifs de ce genre constituent un grand avantage pour le chrétien. On reconnaîtra, au contraire, que la foi chrétienne ainsi envisagée n'est qu'une superfétation et que, comme il n'y a en morale qu'un véritable fondement, la raison, il n'y a aussi de véritables et puissants motifs que les motifs rationnels.

Le criticisme a montré la vanité de cette philosophie rationnelle qui prétendait s'asservir le monde entier des réalités, mais le criticisme a été surtout une négation et peut-être est-on allé trop loin dans le dénigrement, après avoir été trop loin dans l'admiration. En tout cas le système avait sa raison d'être en tant qu'il voulait être une somme des connaissances rationnelles de l'esprit humain ; il constituait une réaction contre le dogmatisme et une considérable simplification dans l'ensemble de la connaissance humaine. Il y a lieu, à cet égard, de rendre à Wolf

un peu de la gloire que le XVIII^e siècle finissant lui prodigua ; il a conçu et exécuté un vaste programme, dont il ne reste rien, mais qui ne constituait pas moins un magnifique effort et le témoignage irrécusable d'un esprit puissant.

Les partisans et les disciples de Wolf furent nombreux et ils s'appliquèrent, dans l'esprit et avec la méthode du maître, à transformer la philosophie morale ; l'orthodoxie ecclésiastique elle-même crut trouver son compte à cette nouvelle philosophie et l'employa à prouver les dogmes qui lui étaient chers (par ex. G. Fr. Meier dans sa « Philosophische Sittenlehre ». 2^e Aufl. 1762). Cependant il n'était pas possible que le principe de cette philosophie fût généralement accepté ; ce principe était, on le sait, que la raison est la source de tous les principes et que c'est d'après elle que l'on doit juger même de la révélation surnaturelle, ce qui conduisait, comme nous l'avons vu, à la méconnaissance du principe spécial de toute morale théologique. Des théologiens autorisés protestèrent, comme ils avaient déjà protesté contre la philosophie d'un Spinoza ou contre certaines conséquences de la philosophie de Descartes et de Leibnitz. Parmi eux il faut relever les noms de Joach. Lange, de A. H. Francke, de Loescher et surtout de Buddeus, c'est-à-dire des représentants les plus ardents du piétisme et des représentants les plus autorisés de l'orthodoxie. Des philosophes mêmes se montrèrent hostiles à cette philosophie.

Un rapide coup d'œil jeté sur quelques-unes des œuvres de la théologie morale du XVIII^e siècle fera clairement ressortir les deux tendances opposées que nous venons de signaler. Au nombre des adeptes de la philosophie et de la méthode de Wolf, il faut citer avant tous Baumgarten, mais aussi Töellner, Reusch et Stapfer.

Sig. Jac. Baumgarten (1706-1757) est orthodoxe quant

à la doctrine, mais il a subi l'influence du piétisme. Deux de ses ouvrages nous intéressent, la « Théologie morale » (Unterricht vom rechtmässigen Verhalten eines Christen oder Th. Moral. Halle, 1738. in-8.) et « Ausführlicher Vortrag d. th. Moral », édité après sa mort avec une préface de Semler, (Halle 1767, in-4). L'auteur distingue, dans la préface, la faible lumière de la raison de la lumière plus éclatante de la révélation divine dans l'Ecriture sainte, mais il n'y a entre elles, comme pour Wolf, que différence de degré. Il veut, d'après la préface, que l'on relie ensemble « les fondements naturellement connus des vérités morales avec ceux qui sont révélés dans l'Ecriture » ; il y procède en montrant d'abord les vérités et les preuves naturelles, puis les vérités révélées, pour conclure finalement que ces dernières ont réalisé un progrès sur les premières. Quelques autres points de la préface mériteraient encore d'être relevés parce qu'ils montrent bien la direction de la pensée ; nous ne voulons pas nous y attarder. La morale comprend trois parties : 1^o de l'institution du chrétien, 2^o des devoirs du chrétien, 3^o de la vertu du chrétien. La première partie traite de la condition essentielle de l'homme, de la nature de l'homme, de la liberté de ses actes et de l'obligation, puis de l'autorité extérieure de la conduite humaine, de la volonté de Dieu tant connue naturellement que révélée, puis encore de l'autorité interne, de la conscience, de la condition de l'homme naturel au regard de Dieu, de la condition du chrétien au regard de la nature et de la grâce, de la conversion, du privilège du chrétien et de plusieurs autres points que nous omettons. Ces divisions et subdivisions répondent toutes au schématisation des deux questions de la nature et de la grâce, de la raison et de la révélation. Le schématisation apparaît aussi dans les deux autres parties qui traitent, la seconde des devoirs et la troisième des vertus.

Le caractère légaliste apparaît déjà dans la terminologie ; le mot d'obligation revient continuellement. Cette obligation est quelque chose de tout extérieur : Dieu a prescrit et l'homme doit observer ; il n'est jamais question de vérité interne et de nécessité à elle inhérente ; c'est contre cette hétéronomie que se produit la protestation de Kant. Les devoirs sont « les actions auxquelles l'homme est obligé » et les vertus « des dispositions à la meilleure observation possible de la loi. » La morale protestante a désappris le principe du service joyeux de l'homme sauvé par la grâce ; elle est devenue une doctrine de la loi.

La *Theologia moralis* de P. Reusch (*ed. et præf. est Car. Gotth. Mullerus*. Iena 1760. in-8°) traite, sous forme d'introduction, *de theol. mor. generatim* et dans la première partie : 1° *de statu hominis corrupto*, 2° *de statu hominis morali emendato*, c'est-à-dire de la grâce, de la prière, etc., 3° *de sanctitate christiana*, c'est-à-dire des vertus et de la différence de la moralité naturelle et de la sanctification chrétienne. Mais, bien que l'auteur remarque que la morale chrétienne *fidem habet pro fundamento*, il ne tarde pas à s'engager dans l'ornière de la philosophie wolffienne et expose le progrès de la moralité, les bonnes œuvres, etc. La seconde partie traite : *de officiis christianorum in statu naturali seu quatenus sine societate civili et societatibus, quibus illa constituitur, consideratur*, une sorte d'état de nature chrétien qui est bien l'une des plus singulières conceptions ; les subdivisions sont : 1° *de norma actionum hominis regenerati*, à propos de laquelle est spécifiée une *norma bonarum operum proxima* qui est la conscience et une *norma remotior* qui est la loi divine, se subdivisant à son tour en *lex naturalis* et *lex evangelica*, opposées à la distinction catholique des devoirs et des conseils. Dieu prescrit des lois qui obligent l'homme, comme nous l'avons déjà vu pour Baumgarten ;

c'est l'hétéronomie ou théonomie. Reusch traite d'une manière subsidiaire de l'obligation des lois civiles et des lois ecclésiastiques ; 2° *de officiis erga Deum generatim seu cultu Dei generatim* ; 3° *de cultu Dei interno*, c'est-à-dire de l'amour pour Dieu ; 4° *de cultu Dei externo* (service divin, sacrements, dimanche, jeûne, vœux, vie monastique, serment) ; 5° *de officiis erga seipsum* ; 6° *de officiis erga alios seu proximum* ; 7° *de officiis christiani circa bruta* (ce point est destiné à remplacer la doctrine des trois états). Une troisième partie dégénère en une sorte de théologie pastorale.

J. G. Toellner (1724-1774) est peut-être le théologien qui marque le mieux le passage de l'orthodoxie wolffienne au rationalisme moral ; sa position vis-à-vis de l'Écriture est une attitude de pur respect extérieur. Sa morale se trouve dans sa « Théologie dogmatique » (1775) et dans ses « Traités » (*Kurze vermischte Aufsätze*). Cet auteur qui conserve encore le langage de l'orthodoxie, en est déjà fort éloigné ; il veut que l'on laisse de côté le dogme du péché originel dans l'enseignement ordinaire du christianisme et il considère les miracles comme inutiles à l'amélioration morale du chrétien. Il faut montrer la révélation de Dieu dans la nature, car celle-ci contient des instructions suffisantes pour le bonheur et prépare pour le mieux à accepter la révélation particulière de Dieu. La foi ne justifie et ne procure la béatitude qu'en tant qu'elle sanctifie (ce qui est absolument contraire à la conception luthérienne de la foi), mais en tant que telle, elle renferme la connaissance naturelle de Dieu, ou mieux : la connaissance naturelle de Dieu offre pour la sanctification des motifs auxquels la foi vient ajouter d'autres puissants motifs qui concourent à l'œuvre de la rédemption, ce qui en définitive signifie que notre conduite détermine notre rapport vis-à-vis de Dieu. De cette conception ne pouvait sortir qu'une morale légale, et

c'est celle, en effet, qui se trouve dans le « Grundriss der Moralthéologie » de notre auteur (Francf. s. l'Oder. 1762).

J. Fréd. Stapfer, que nous avons déjà mentionné parmi les moralistes réformés, n'a qu'un enthousiasme très modéré pour la méthode de Wolf ; de son temps (sa morale en six parties parut de 1757 à 1766) la philosophie de Wolf commence à être jugée, et il pense que la méthode n'en est pas strictement applicable à la religion, car, dit-il, la religion des hommes pécheurs ne se fonde pas seulement sur des principes rationnels, mais aussi sur la révélation (voy. préf. à la 1^{re} partie). Il conçoit donc la morale, non pas comme une discipline philosophique, mais comme une discipline dérivée de la théologie. Elle est sans doute une science dont les principes sont d'ordre naturel et philosophique, mais ce n'est pas assez dire, car elle se fonde aussi sur la révélation puisqu'elle doit enseigner à l'homme déchu le moyen de revenir et de se rétablir dans l'état de perfection qu'il possédait premièrement. La direction théologique de la pensée apparaît encore dans certains concepts ; c'est ainsi que la vertu est représentée comme provenant d'un cœur croyant, car sans la foi, c'est-à-dire sans l'union avec Christ source de toute vie spirituelle et de toute activité, l'homme ne peut rien faire de bon. Le péché, dit encore Stapfer, apporte un double mal, à savoir la culpabilité et la punition qui troublent la conscience et la tache qui la souille ; par la justification les deux premières disparaissent, mais la souillure de la conscience ne disparaît que par la sanctification. Le moyen par lequel nous participons à la justification que Christ nous a acquise est la foi, car c'est par elle que nous nous approprions le droit qui nous a été acquis par Christ. Et pourtant, dit Luthardt, ce sont là plutôt des réminiscences ; le fond de la doctrine n'est pas d'accord avec elles. Ce qui domine la conception

morale de l'auteur c'est le besoin ardent de s'opposer à l'athéisme et à l'incrédulité du déisme anglais ; l'opposition violente entre ces deux doctrines et la morale de l'auteur réagit sur cette dernière qui revêt trop uniformément la tendance apologétique. Les premiers chapitres du livre en fournissent déjà la preuve.

L'auteur traite d'abord de la morale d'une façon générale, puis au second chapitre expose la nécessité et l'utilité de la morale, que niaient les athées et les incrédules. Les hommes visent partout ce qui est utile et les devoirs doivent être représentés comme utiles, la morale comme la somme des devoirs utiles. Il y a des athées et des esprits forts qui nient la différence de la vertu et du vice et qui veulent que l'homme apprenne à se délivrer des vains reproches de sa conscience, touchant ce qu'on appelle communément vices et péchés. A cet égard, Grotius et tous les auteurs de la morale naturelle ont bien mérité des chrétiens eux-mêmes, car ils ont démontré en face de l'incrédulité et de l'athéisme, la nécessité et l'utilité de la morale pour la conservation et le bonheur de la société.

Que deviendrait le monde si toute notion de religion, de culte dû à Dieu, en disparaissaient, si la distinction du vice et de la vertu, l'obligation à certains devoirs et la conscience étaient bannies du cœur de l'homme ! Et quelle belle ordonnance y régnerait bientôt si la morale y était soigneusement observée ! Il n'y a dans tout cela rien de spécifiquement chrétien, rien qu'un moraliste païen n'eût pu dire. Certes, Stapfer parle des limites de la nature et de la grâce, mais cette dernière n'est qu'un secours offert à l'homme dans son effort pour bien agir ; elle lui sert à donner à ses actions plus de perfection. L'homme s'habitue d'abord à s'abstenir du mal, puis s'efforce d'être vertueux et ensuite la véritable conversion ne lui est plus si difficile. Toutefois cette prétendue démons-

tration est semée de réflexions qui peuvent avoir de l'effet sur ceux qui sont dans les mêmes dispositions que l'auteur, mais qui n'ont aucun poids pour ceux qui se font une autre représentation du monde.

Les vertus des païens, quoique bien inférieures aux vertus chrétiennes, n'auraient pas existé sans la religion naturelle et la conscience, mais la morale de la Sainte Ecriture est meilleure (ch. 3) que celle d'un Confucius ou d'un Lycurgue, à cause de la généralité de ses préceptes et de la nature intime de ses exigences.

Les définitions des diverses affections morales (ch. 4) telles que l'amour, la joie, l'espérance, etc.; sont d'un disciple de Wolf; l'amour, la première des passions, est une inclination vers ce que nous nous représentons comme bon et agréable; la joie, est un degré considérable de plaisir qui naît de la représentation que nous nous faisons qu'une chose que nous possédons ou posséderons sûrement nous procurera un grand bien, etc. Nulle part n'apparaît la distinction précise entre ce que nous devons à la connaissance ou lumière naturelle de la raison et ce que nous devons à la révélation. « La volonté s'applique à
« produire les bonnes œuvres en considération de leur
« bonté même; elle agit alors par ses propres forces, mais
« elle a besoin du concours de la grâce divine si elle veut
« produire une œuvre agréable à Dieu et travailler à
« l'avancement de son bonheur éternel ». Sans doute Stapfer s'efforce parfois de mettre en lumière la vérité morale spécifique du christianisme; « les fausses vertus, dit-il, « peuvent exister avec l'incroyance la plus complète, mais « la vertu véritable doit provenir de la foi en Christ » (ch. 7), ou encore: « sans la foi, c'est-à-dire sans l'union « avec Christ, qui est la source de toute vie spirituelle et « de toute activité, l'homme ne peut rien faire de bien... « etc. » (ibid). Toutefois ces formules ne sont guère que

des réminiscences d'une conception à peu près oubliée. Le chapitre sur la conscience (8) est peut-être celui qui témoigne le plus fortement de l'intelligence de la morale chrétienne ; il représente la rédemption comme l'instrument de salut qui libère la conscience. La morale de Stapfer, dit Luthardt, malgré sa faiblesse au point de vue de la doctrine, est un témoignage de gravité et de savoir évangéliques en un temps où les esprits avaient désappris la vérité chrétienne et s'étaient laissé séduire par les théories morales nouvelles du déisme anglais ou du matérialisme français ; son indignation contre de semblables théories lui fait trouver parfois des expressions de protestation énergique et éloquente.

III

La philosophie de Wolf ne fut pas partout et généralement acceptée ; non seulement certains théologiens ne se laissèrent pas séduire par cette apparence de rigueur logique, mais il s'en trouva, et non des moindres, qui se montrèrent nettement hostiles et maintinrent l'étude de la théologie dans les voies anciennes de l'orthodoxie luthérienne. A vrai dire ce fut là le but de leurs efforts, car en fait ils s'en écartèrent considérablement ; nous devons donner un aperçu de ces travaux indépendants nettement hostiles à la philosophie rationaliste.

Th. Crüger, superintendant à Chemnitz, publia un *Apparatus theologiæ moralis* (1) ; Christ y est proposé

(1) *In quo sanctissimum D. n. Jesu Christi exemplar ex natura et gratia ejus expressum in intellectu, conscientia, religione, imaginatione, me-*

comme modèle ; il n'a rien fait et il n'y a rien en lui que nous ne puissions, sinon réaliser parfaitement, du moins imiter. L'auteur nous décrit donc longuement la nature humaine et divine de Jésus, les différences des deux natures, leur liaison, leur communication, la *ζένωσις* et la *ῥῥῆξις* etc. ; il donne sur ces divers points des exhortations homilétiques qui n'ont trop souvent qu'un lointain rapport avec la science théologique. La pensée est fréquemment un simple jeu des mots, mais elle est aussi quelquefois riche et originale, et dans son fondement elle est juste ; ce qui est en Christ d'une manière essentielle doit, *mystice et spiritualiter*, être moralement objet d'imitation pour nous. On imagine facilement que cet ordre de pensées, à la condition d'être sévèrement gouverné par le concept fondamental de la justification, conduirait à une éthique chrétienne véritable ; tel n'est pas le cas tout à fait, et l'idée directrice est plutôt l'*unio mystica* des croyants avec Christ. Nous sommes ainsi dans la ligne de pensée du « Vrai Christianisme » que notre auteur appréciait hautement, tandis qu'il tenait en petite estime Spener, Francke et généralement tous les piétistes. Le respect général dont jouit Wolf, et que Crüger ne veut pas attaquer, ne l'empêche pas de dire que Wolf a mal défini le rapport de la raison et de la révélation, qu'il élève trop la première et méconnaît les contradictions de cette raison avec les vérités de la foi. Crüger pourrait être compté parmi les mystiques, mais le soin qu'il apporte à se maintenir dans la ligne du dogme orthodoxe doit le faire classer parmi les représentants de l'orthodoxie luthérienne.

Mosheim (1693-1755), renommé comme prédicateur et écrivain, versé dans les questions d'histoire et d'art reli-

moriam, voluntate, affectibus, virtutibus, sensibus, corpore, ἀσθενείαις et medicina mentis conspicuum regeneratis ad imitandum proponitur.
Lips. 1747, in-4°.

gieux et possédant une grande et bienveillante connaissance des hommes et de la société, mais esprit peu méthodique et faiblement doué pour la spéculation, a publié sur la morale un gros ouvrage où se retrouvent les qualités et les défauts inhérents à la nature et à la complexion de son intelligence. Cet ouvrage (1), laissant de côté le pur savoir historique et dédaignant la philosophie, prétend se fonder sur l'Ecriture sainte. Mosheim professe la plus grande estime pour les philosophes qui, dit-il assez malicieusement (préface à la première partie), veulent mesurer Dieu et le monde; il s'en rapporte à eux, autant du moins qu'ils pourront se mettre d'accord, mais s'ils ne le peuvent, il ne veut pas être leur juge et ils ne doivent pas trouver mauvais qu'il se passe d'eux. La connaissance du monde, l'expérience de la vie, les impressions que l'homme reçoit par ses sens et l'observation de son propre cœur fournissent la plupart des éclaircissements rationnels dont l'intelligence de l'Ecriture a besoin. A la simplicité de cette conception correspond une division très simple de la matière; la morale chrétienne comporte deux points: la sainteté intérieure de l'âme et la rectitude extérieure de la conduite. Mais, comme le changement que la grâce apporte dans les cœurs ne peut pas se décrire sans la connaissance préalable de l'état naturel et corrompu de l'homme, la première partie se subdivise en trois autres qui traitent de l'état de nature, des moyens par lesquels l'homme est sauvé de la corruption naturelle, et de la grâce. La seconde partie traite des devoirs généraux et des devoirs particuliers, les premiers ayant trait à Dieu, aux hommes et à nous-mêmes, les seconds à notre situation et à notre genre de vie. Les devoirs sont déterminés par les lois de Dieu.

(1) *Sittenlehre d. h. Schrift.* 1-5 Bd. in-4°. Helmst. 1735-1753. 3^{te} Aufl. 1742. ff. Bd. 6-9 von Jos. Pet. Müller hinzugefügt.

On aura déjà remarqué que la morale de Mosheim, d'après le titre même de l'ouvrage, est la morale de la sainte Ecriture; ce n'est donc pas le principe matériel de la foi justificative, mais le principe formel de l'Ecriture sainte qui en est la base. La séparation dangereuse de ces deux principes a pour conséquence de transformer la morale en une doctrine de la loi; le principe luthérien de la liberté évangélique cède le premier rang au principe réformé de la conformation à la loi. Cette solution de valeur problématique permet à Mosheim de délimiter les deux domaines de la raison et de l'Ecriture; cela se fait d'une manière tout extérieure et mécanique et il ne pouvait pas en être autrement, parce que seul le principe matériel de la foi permet de constituer la connaissance théologique dans son indépendance et de lui attribuer une certitude spéciale.

Nous ne saurions entreprendre de donner ici une analyse complète de l'ouvrage de Mosheim; il y aurait d'ailleurs peu de profit à le faire. Nous avons dit que l'auteur est peu méthodique et faiblement doué sous le rapport de la spéculation; c'est-à-dire que la systématisation laisse beaucoup à désirer, et cela nous dispense d'une analyse complète. Nous avons dit que par certains côtés le théologien avait de la valeur; c'est par ces côtés qu'il mérite d'être connu et nous allons en donner quelques extraits.

Sur la question de la raison, qu'il veut confiner dans son domaine pour l'empêcher d'empiéter sur celui de l'Ecriture, Mosheim s'exprime en termes modérés et reconnaît même que la raison a plus affaire avec la morale qu'avec la dogmatique. Celle-ci en effet, renferme certains points que l'intelligence doit accepter mais qu'elle ne comprend pas, parce qu'elle n'a pas la force d'en pénétrer l'essence; en morale, au contraire, l'homme a généralement affaire à des choses que son esprit peut considérer en tous sens et apprécier. Toutefois la raison a toujours ses limites et

Dieu a ajouté (par la voie de la révélation), à ce qu'elle nous enseigne de nos devoirs, certaines choses qu'elle doit approuver, mais que d'elle-même elle n'aurait pas découvertes, ou n'aurait pas si clairement démontrées. Et il n'y a pas là seulement une question de degré, car Mosheim ajoute : les œuvres du chrétien et celles du philosophe sont égales extérieurement, mais inégales intérieurement, ce qui conduit bien à une différence de nature de la morale rationnelle et de la morale chrétienne. D'autre part, la raison sert à l'intelligence du détail, à la déduction des devoirs particuliers, une fois que la loi générale lui a été donnée ; elle sert donc à montrer et à prouver l'excellence des lois divines, d'où l'on peut conclure que toute interprétation de l'Écriture sainte, qui contredit les concepts qu'une saine raison se forme des devoirs, ne peut pas être vraie. Ainsi, pour ne citer qu'un exemple, toute pratique ascétique qui est contre la loi naturelle est fausse, et d'une façon générale, la sagesse et la justice de Dieu ne permettent pas qu'il ait ordonné quelque chose contre la loi écrite dans nos cœurs (Rom. 2, 15).

Le ton général se rapproche souvent de la prédication et la raideur du dogme orthodoxe est adoucie par la forme apologétique que nous rencontrons ici comme chez Stapfer. L'auteur vise toujours en première ligne à être clair pour l'intelligence ; de là la simplification des concepts. Il propose Socrate comme modèle des catéchètes, sans nier d'ailleurs qu'il faut aussi incliner et ployer les volontés sous le joug du Seigneur et que qui veut instruire et émouvoir doit lui-même avoir été touché de la grâce du Seigneur. Nous sommes aujourd'hui un peu étonnés de rencontrer toujours, chez les moralistes chrétiens de cette époque, Socrate, Lycurgue, Confucius, etc ; c'est qu'il était alors de mode du côté des déistes ou des incrédules, d'opposer ces noms aux théologiens et au christianisme. Mosheim (pré-

face à la seconde partie) devient violent quand on établit entre Jésus et Lycurgue, Solon, ou tout autre législateur antique, des comparaisons qu'il considère comme blasphématoires. Il expose la morale de Confucius (dans cette seconde partie) en connexion avec une exposition très détaillée (et pleine d'ailleurs d'excellentes et profitables remarques) de l'essence et de la nécessité de la pénitence; c'est là un exemple entre plusieurs de la faiblesse de la méthode. Un autre exemple est celui de la question de la conscience qui intervient (partie III) au milieu d'une discussion sur l'état de grâce; sur ce point Mosheim a l'occasion d'exercer sa sagacité psychologique, mais en même temps on aperçoit que l'intérêt dogmatique d'autrefois s'est considérablement affaibli et que l'auteur vit en un temps où toutes les questions inclinent vers le moralisme. Puisque nous parlons de tendances, notons ici que notre auteur a le mysticisme en aversion, parce qu'il mène toujours à l'apaisement et au repos de l'âme par l'insensibilité et l'énervement de toutes nos facultés; au fond le mysticisme peut arriver à ce résultat sur une voie tout autre que celle de la religion, ce qui prouve qu'il en est complètement distinct. La nature de cette intelligence était tellement faite de clarté et de simplicité qu'elle éprouvait quelque embarras en face de la grâce, de l'amour érigés en maîtres de la vie morale, et qu'elle ne pouvait se soustraire au besoin de les diriger par l'instruction de la loi. Il faut aussi en cela reconnaître la tendance du temps; la dogmatique a passé à l'arrière-plan et le siècle des lumières moralise toutes les questions.

Le représentant authentique de la conception traditionnelle du passé est Aug. Crusius (1712-1775), de Leipzig, adversaire de la philosophie de Wolf et auteur d'un « Kurzer Begriff der Moraltheologie oder nähere Erklärung der prakt. Lehren des Christenthums », (2 Theile, Leipz.

1772-73). Il déclare que dans sa Morale il ne veut pas seulement parler des vertus, mais aussi de la pénitence et de la foi, c'est-à-dire qu'il veut fonder l'éthique sur une base chrétienne et dogmatique; de fait la dogmatique y tient une grande place. Il s'appelle lui-même « un vieux luthérien jusqu'aux moelles » (*altgläubigen ganzen Lutheraner*), et se déclare ennemi de l'esprit qui règne à son époque « où l'on voudrait mettre à la place du christianisme une espèce de morale naturaliste vaguement améliorée » (*da man die etwas verbesserte Naturalisterei an die Stelle des Christenthums gern setzen möchte*). Il ne rougit pas vis-à-vis des déistes de professer le dogme biblique sur Satan, tandis qu'eux ne font que bavarder sur la bonté de Dieu et le bonheur, instituant à leur guise ce qu'ils appellent vertu, et il se console de n'être pas compris en comptant sur l'avenir. D'autre part il conteste la vérité du piétisme et en particulier l'assertion que la conversion ne peut se produire qu'à la suite d'une douloureuse inquiétude et du repentir, et que chacun doit pouvoir fixer l'heure de sa conversion. Le rationalisme a, d'ailleurs, à ce point envahi les esprits que Crusius croit pouvoir démontrer par des « preuves rationnelles » la nécessité de la foi pour conduire de là à l'acceptation des vérités de la foi; il ne soupçonne pas qu'à son point de vue, la méthode véritable serait de partir de la vérité fondamentale de la foi et de passer de sa nécessité interne aux conséquences morales qu'elle renferme.

Crusius n'admet pas de droit naturel sans Dieu; il n'y a jamais eu dans le monde de religion naturelle, mais la religion a toujours revêtu une forme positive. La religion traite de *credendis et agendis* et la foi gouverne la pratique; toute la dogmatique doit avoir sa signification en morale et non une partie seulement. Calixt a donc rétréci le domaine de l'éthique en lui donnant pour sujet exclusif

l'homo renatus, car le devenir de la vie chrétienne lui appartient aussi et avec lui la pénitence et la foi. La morale philosophique a une valeur formelle, mais elle ne peut pas créer la force qui doit vaincre le mal ; la morale théologique suppose cette force. La vertu est l'accord de tout l'homme (acte et pensée) avec la loi de Dieu ; cette loi est fondée en l'essence même de Dieu et dans le rapport que soutient avec lui la créature raisonnable ; la loi ordonne et défend. La question des *adiaphora* entraîne Crusius dans une longue série de discussions casuistiques sur le jeu, la danse, etc. ; il y fait preuve de plus de liberté d'esprit que le piétisme. Après la loi, Crusius traite de la liberté, de la conscience et de la corruption de l'état naturel de l'homme. L'incrédulité provient « d'un mauvais emploi de l'intelligence » ; « on ne veut pas se confier aux sens, on les tient pour trompeurs, l'on bavarde sur la raison générale et l'on se confie à sa raison particulière ;... on demande une pure démonstration sans comprendre ce que l'on veut et l'on prétend tout prouver par le principe de contradiction, afin de se donner l'illusion d'une certitude indépendante de Dieu ; on ne veut pas reconnaître les preuves tirées de la religion révélée, on ne veut que purs concepts et qu'évidence, etc. ». Voilà, dit-il, la forme philosophique à la mode ; elle est une preuve de l'incrédulité de ceux qui y ont recours.

La seconde partie du livre de Crusius traite de sujets plus particuliers, mais nous y retrouvons toujours la protestation contre la prétendue morale naturelle, indépendante de la foi religieuse. La morale véritable, la seule qui soit efficace, est celle qui se fonde sur Dieu envisagé comme l'auteur de la loi morale, comme le but vers lequel doivent se diriger toutes nos aspirations. L'amour de Dieu est la vertu fondamentale, le principe directeur de toute la morale ; vis-à-vis des hommes cet amour se manifeste

comme « une inclination des esprits les uns vers les autres, par laquelle chacun d'eux considère les fins d'autrui comme si elles lui étaient propres et travaille à leur réalisation ». L'amour mystique paraissait à Crusius être une déviation de la saine morale, qui doit être gouvernée par la doctrine. Notre théologien est en effet, et c'est là ce qui le caractérise en ce siècle où l'intelligence de la doctrine traditionnelle semble avoir disparu, un représentant de la tradition protestante; il en a conservé le sens aussi fidèlement qu'il a pu, en tout cas plus fidèlement qu'aucun autre théologien.

Nous terminons ici l'examen que nous avons entrepris du développement historique de la morale protestante. Il ne nous reste plus qu'à résumer notre étude et à en tirer les conclusions.

IV

La morale protestante est une morale théologique et doit proprement s'appeler une théologie morale, mais les théologiens protestants et particulièrement ceux de la confession luthérienne n'arrivèrent que lentement à la conscience de cette vérité. Il faut même reconnaître que la morale protestante n'est pas arrivée, dans toute la partie de son histoire qu'envisage notre étude, à bien fixer la limite qui la sépare de la morale philosophique; encore est-il juste de dire que ce n'est pas de la théologie, mais de la philosophie que viendra l'initiative de la délimitation. Jusqu'à la fin du XVIII^e siècle la morale protestante a gardé pour Aristote le respect un peu servile qu'eurent pour lui les Thomas d'Aquin et les scolastiques; elle se

laissa même entraîner et séduire par la philosophie rationaliste qui régna de Descartes jusqu'à Kant. Il y eut, il est vrai, des protestations passionnées et de louables efforts pour sauvegarder le caractère théologique de la morale, et ce qui montre que ces protestations ne provenaient pas d'une vaine manifestation de susceptibilité, c'est que la théologie morale protestante reparut victorieuse, après Kant, à la fin de cette grande bataille des idées qui inaugura le XIX^e siècle. Elle a aujourd'hui marqué les limites de son domaine et conquis ses méthodes.

La morale protestante offre deux types principaux, tous les deux dans la dépendance étroite d'un système dogmatique bien défini ; ce sont le type luthérien et le type réformé. Leur histoire n'offre guère de ressemblances et les pages qui précèdent en auront fourni la preuve ; il est évident cependant pour tout esprit non prévenu que malgré leurs divergences (peut-être plus appréciables en morale qu'en dogmatique), les deux confessions protestantes présentent une réelle unité de conception. C'est par opposition au catholicisme que cette unité apparaît le plus clairement et qu'on aperçoit le mieux l'économie générale du système protestant. Dans le détail, le travail d'épuration fut long ; on vit même apparaître la casuistique, mais elle ne réussit pas à s'implanter dans la théologie protestante ; peu à peu la morale protestante se dégagea des errements de la morale catholique et rompit pour toujours avec l'empirisme arbitraire de cette dernière. En fin de compte le protestantisme a organisé vis-à-vis du catholicisme les diverses parties de son enseignement ; il est alors apparu comme le système de la foi en face du système de l'autorité. La morale catholique est objective, statutaire, socialiste ; la morale protestante est subjective, libertaire, individualiste.

L'histoire des doctrines philosophiques et religieuses est pleine d'actions et de réactions, mais à distance la sim-

plicité de leurs grandes lignes apparaît ; aujourd'hui le protestantisme des trois premiers siècles se révèle à nous comme la directe antithèse du catholicisme. Il ne faut d'ailleurs pas oublier qu'il a subi lui aussi des réactions et que des courants divers se sont rencontrés dans son sein ; l'histoire du piétisme et du mysticisme, l'histoire des sectes d'une façon générale, donnent sur le protestantisme des instructions précieuses et un moyen très appréciable d'en pénétrer la nature intime.

Le protestantisme a triomphé du catholicisme dans l'ordre des idées, et c'est lui qui véritablement a remporté la victoire sur cette puissante institution spirituelle dont le monde moderne ne peut plus s'accommoder. Doit-il aujourd'hui s'attarder à poursuivre les résultats de sa victoire ? Doit-il faire de la lutte contre le catholicisme sa seule préoccupation ? Nous ne le pensons pas. Pour les grands systèmes de l'esprit humain comme les philosophies et les religions, il n'y a que les victoires spirituelles qui ont de l'importance ; la victoire spirituelle du protestantisme sur le catholicisme est aujourd'hui un fait acquis et qu'il y a mauvaise grâce à contester. Des questions d'un intérêt considérable se dressent aujourd'hui devant le protestantisme ; saura-t-il laisser de côté les adversaires qu'il a déjà rencontrés sur sa route et vaincus ? Saura-t-il travailler encore au progrès de l'esprit humain ? Le protestantisme n'est, comme toute religion positive, qu'une interprétation particulière d'un fonds religieux commun ; il est un organisme qui se transforme incessamment et qui mourra lorsque l'échange qui caractérise toutes les transformations ne pourra plus s'opérer en lui. Sous les formes d'ailleurs changeantes et variables le principe plastique de la vie subsiste, et l'effroi des orthodoxies débordées n'est qu'un effroi puéril. Une première fois déjà, à la fin du XVIII^e siècle, le protestantisme paraissait avoir perdu la direc-

tion des esprits, mais il s'affirma de nouveau par une puissante maîtrise des idées. N'est-ce pas là son glorieux privilège dans l'histoire, d'avoir jusqu'à présent préparé et accepté avec sympathie les progrès de l'esprit humain ?

Vu :

Le Président de la soutenance,

EUG. EHRRHARDT.

Vu :

Le Doyen,

E. MÉNÉGOZ.

Vu et permis d'imprimer :

Le Vice-Recteur de l'Académie de Paris,

GRÉARD.



TABLE DES MATIÈRES

	Pages
CHAPITRE I. — Décadence de la science morale catholique.....	1
PREMIÈRE PARTIE	
CHAPITRE II. — La morale protestante.....	17
1) de la liberté chrétienne; de la loi; de la vocation.....	19
2) de l'Eglise et de l'Etat.....	30
3) exposition méthodique des deux conceptions morales luthérienne et réformée	44
4) les différences fondamentales; du principe de ces différences.	70
DEUXIÈME PARTIE	
CHAPITRE III. — Première époque de la morale protestante. Histoire de la morale luthérienne jusqu'à Calixt et de la morale réformée jusqu'à Amyraut.....	81
1) Mélanchthon et les premiers moralistes luthériens.....	82
2) les moralistes réformés	95
3) de la dogmatique appliquée et de la morale philosophique.	105
CHAPITRE IV. — Deuxième époque de la morale protestante. La morale luthérienne depuis Calixt et la morale réformée depuis Amyraut.....	111
1) Calixt et ses premiers successeurs.....	111
2) Buddeus et l'achèvement du système de la morale luthérienne.....	120
3) les moralistes réformés	128
CHAPITRE V. — La Casuistique protestante.....	140
CHAPITRE VI. — La morale ascétique; le piétisme; sectes et tentatives diverses.....	159
1) l'ascétisme dans l'Eglise réformée.....	161
2) le piétisme dans l'Eglise luthérienne.....	164

3) les frères Moraves.....	171
4) le méthodisme.....	173
CHAPITRE VII. — La morale mystique protestante.....	177
1) les mystiques réformés.....	179
2) les mystiques luthériens.....	183
3) position prise par l'Eglise luthérienne dans le dogme de <i>l'unio mystica</i>	189
4) les mystiques panthéistes.....	191
5) Swedenborg.....	197
CHAPITRE VIII. — Décadence de la morale protestante ; le ratio- nalisme. Réaction de la morale protestante traditionnelle. Con- clusion.....	203
1) la morale naturelle.....	204
2) le rationalisme de Wolf et son influence sur la théologie morale protestante.....	207
3) Réaction de la morale traditionaliste.....	219
4) Conclusion.....	227
Table des matières.....	231

